RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

VIERTER BAND

JESAIA, JEREMIA

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1912

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69

JESAIA.

I.

1. אשר bezieht sich nicht auf חזון, sondern auf ישעיהו, und חזה ist absolut gebraucht. Der Sinn des Relativsatzes ist danach wie folgt: der Gesichte sah, das heisst, der als Prophet wirkte, und dessen Prophezeiungen Juda und Jerusalem zum Gegenstand hatten; sieh Micha 1, 1, wo die nota relat. keine andere Beziehung haben kann, und vgl. auch Jer. 26, 18. An letzterer Stelle ist נבא statt חזה gebraucht, aber letzteres Verbum ist hier vorgezogen, weil ersteres in unserem Buche selbst nirgends vorkommt. בימי עזיהו beschränkt sich freilich nach 6, 1 auf das Todesjahr Usias; aber dennoch, da Jesaia im vierzehnten Regierungsjahr Hiskias noch am Leben war, vgl. 38, 5, so hat er nach 2 K. 15, 33. 16, 2 und 18, 2 mindestens siebenundvierzig Jahre als Prophet gewirkt. Nach Dillmann schrieb Jesaia selber diese Ueberschrift, und er ist auch der Meinung, dass sie nur für das erste Kapitel gelten will, nicht für das ganze Buch. Beides ist jedoch falsch. Kein alttestamentlicher Schriftsteller versah sein Werk mit einer Ueberschrift. Das sieht man bei näherer Betrachtung an den Psalmen. In diesem besonderen Falle ist die Herrührung der Ueberschrift von dem Autor selbst geradezu unmöglich, weil Jesaia selber den terminus ad quem in der Dauer seines Wirkens als Prophet nicht gut angeben konnte. Das konnte nur jemand tun, der nach dem Propheten lebte und schrieb. Jesaia selber würde auch Jothams Vater עזריהו genannt haben, nicht עזיהו. Denn letzteres ist der Name dieses Königs in späterer Zeit. Wenn diese Ueberschrift aber vom Sammler oder Redaktor stammt, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, dass sie für die ganze Sammlung dienen will. Dafür spricht auch die Wahl von חזון statt חזיון. Denn gut klassisch wird חזון nur kollektivisch gebraucht, während חזיון eine einzelne Vision bezeichnet.

2. Ueber die Anrufung von Himmel und Erde als Zeugen sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. גדלתי und רוממתי bezeichnen beide zusammen im Bilde nur die fortschreitende Erziehung der Kinder durch sämtliche Entwickelungsstufen, vgl. 23, 4, und darum ist hier bei der Sache nicht an besondere politische Macht und Grösse zu denken, sondern nur an die vollkommene Erziehung Israels zur Nation. Während חָטָא schlechtes Handeln im allgemeinen heisst, bezeichnet פֶּשַׁע speziell das tadelhafte Betragen einer höher gestellten oder einer solchen Person gegenüber, der das Subjekt irgendwie verpflichtet ist. Am häufigsten wird daher פשע mit Bezug auf schlechtes Betragen gegen JHVH gebraucht.

3. ידע heisst hier beidemal nicht das Objekt bloss kennen, sondern auch wissen, wie man ihm begegnen und sich gegen es betragen muss. Ueber diesen Gebrauch des Verbums sieh zu Deut. 2, 7. Im ersten Gliede spricht man vielleicht besser יֵדַע für יָדַע. Im zweiten aber ist אֵבוּס entschieden falsch vokalisiert. Denn abgesehen davon, dass bei diesem Nomen, wenn ein Suff. herantritt, der erste Vokal wegfällt, vgl. Hi. 39, 9, und dass er darum im st. constr. sich schwerlich halten kann, bleibt ja im Folgenden das Objekt dasselbe, während aber JHVH Israels Krippe nicht genannt werden kann. Es ist dafür אָבוּס zu sprechen und 1 K. 5, 3 und Pr. 15, 17 zu vergleichen. Danach ist בעליו Objekt, während das Partizip pass. das Subjekt beschreibt. Am Schlusse ist לא התבונן = hat nicht kennen zu lernen gesucht. Der Nebenbegriff des Suchens und Strebens kommt durch die Form des Hithpol. zum Ausdruck; sieh K. zu Ps. 91, 1.

4. הוי, das nur in prophetischen Reden und nirgends in der eigentlichen Poesie vorkommt, ist, genau genommen, Rufpartikel; vgl. Kimchi. Die Färbung, die diese Partikel dem Rufe gibt, kann sich sehr verschieden gestalten, aber so viel wie „wehe!“ ist sie niemals. Sämtliche Beispiele von der Konstruktion der fraglichen Partikel mit folgender Präposition, אל, על oder ל, sind zweifelhaft; sieh zu Jer. 48, 1. 50, 27. Ez. 13, 3. 18. כבד עון, wenn es richtig überliefert ist, heisst nicht schuldbeladen, wie man den Ausdruck gemeinhin wiedergibt, sondern von vieler Schuld, eigentlich reich an Schuld; vgl. Gen. 13, 2, nur dass dort wegen מאד die Bezeichnung der nähern Beziehung durch ב statt des Genitivs sich empfahl. Doch will mir scheinen, dass der ursprüngliche Text מַכְבִּיר für כבד las, und dass letzteres durch Haplographie des Mem entstanden ist. מכביר עון wäre = Schuld häufend; vgl. besonders Hab. 2, 6. זרע מרעים

heisst unnatürliche Brut, das ist Kinder, die unnatürlich handeln, und man hat dabei an den unmittelbar vorher angestellten Vergleich zwischen Israel und dem Ochsen und dem Esel zu denken. Der Prophet nennt also das Israel seiner Zeit JHVHs unnatürliche, aus der Art geschlagene Kinder. Ueber die Bedeutung von מרעים sieh zu Gen. 19, 7. Das Partizip ist hier also adjektivisch gebraucht und steht in gleichem Casus mit זרע, das es näher beschreibt. Ueber die Konstruktion dieses Substantivs mit dem Pl. vgl. z. B. Jer. 30, 10. Der zweite Halbvers enthält drei Relativsätze, in deren jedem das Verbum in der dritten Person ist, weil das Subjekt dazu aus dem vorherg. Vokativ הוי גוי וגו' zu entnehmen ist. Denn in einer semitischen Sprache ist der Vokativ die dritte Person, nicht die zweite; darum muss in einem Relativsatz, der auf einen Vokativ sich bezieht, das Verbum ebenfalls in der dritten Person sein. Die direkte Anrede fängt erst mit V. 5 an. Füs נָזֹרוּ ist zu sprechen נָזְרוּ, als Kal von נזר; vgl. Ibn Esra, nur dass dieser die Aussprache des Wortes nicht ändert. Ibn Esra vergleicht Jona 1, 13 יָכֹלוּ, vergisst aber, dass letzteres Pausalform ist. Auch sind Verba nach der Grundform קָטֹל im Perf. in der Regel intransitiv, während hier der Parallelismus ein transitives Verbum fordert. נָזְרוּ אחור ist = sie haben ihn — JHVH — hinter sich geschoben oder hintangesetzt, das heisst, ihn missachtet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die häufige Wendung השליך אחרי גו.

5. Der erste Halbvers ist nicht leicht zu erklären. על מה im Sinne von „warum?“ ist zu spät für unsern Propheten. Auch schliesst sich danach das Sätzchen תוסיפו סרה nicht recht an. Duhm übersetzt על מה תכו עוד worauf wollt ihr noch geschlagen werden? Der Prophet, meint Duhm, denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, sodass JHVH keine Stelle findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerschlagen. Diese Fassung ist aber unlogisch, indem sie voraussetzt, dass ein Körperteil, auf den man einmal geschlagen hat, nicht wieder geschlagen werden kann. Am sichersten liest man כל für על und fasst כל מה im Sinne des arab. كُلَّمَا = so oft; vgl. zu 19, 17. Danach wäre der Sinn: so oft ihr geschlagen werdet, setzt ihr den Abfall fort, oder je mehr ihr geschlagen werdet, desto weiter geht ihr in euerem Abfall. Dieses Betragen macht natürlich weiteres Schlagen nötig; daher die darauf folgende Beschreibung des überaus kranken Zustandes des Volkes oder des Staates. כל ראש ist = das

Haupt ganz und gar, und ähnlich ist auch כל לב zu verstehen; vgl. zu Num. 31, 51. Kopf und Herz sind als die wichtigsten Körperteile besonders hervorgehoben.

6. Für בו ist בָּם zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Mem wegen des Folgenden irrtümlich wegfiel. Duhm, der mit allen Neuern בו beibehält, nimmt an, dass Jesaia dabei an den Körper dachte. Allein das wäre בִּבְשָׂרָם; vgl. Ps. 38, 8. An מתם ist nichts zu ändern; sieh zu Lev. 26, 36. Das grammatische Subjekt zu זרו und חבשו ist das Volk, vgl. mit Bezug auf letzteres Verbum Hos. 6, 1. Das logische oder aktive Subjekt aber ist JHVH. Er, der die Wunden geschlagen, hat nichts für ihre Heilung getan, weil die Geschlagenen sich nicht gebessert hatten; vgl. V. 5a.

7. אדמתכם לנגדכם bildet nicht einen vollständigen Satz, sondern אדמתכם ist das Hauptsubjekt (مبتدأ) zum zusammengesetzten Satze und לנגדכם adverbiale Bestimmung zu אכלים. Danach ist der Sinn: euer Land — Fremde verzehren es vor eueren Augen. ושממה auf אדמתכם beziehen, wie allgemein geschieht, ist ungrammatisch, gleichviel wie man אדמתכם לנגדכם fasst. Für ושממה ist ohne Zweifel וְשָׁמוּהָ zu lesen, das zweite זרים dagegen ungeändert zu lassen. Dann teilt dieser Satz das Subjekt mit dem vorherg. Satze, und sein Sinn ist: und sie — die Fremden — verfahren mit den Aeckern, wie wenn sie bereits in ihren Besitz übergegangen wären. Zur Ausdrucksweise vgl. Jer. 6, 12 und besonders Thr. 5, 2.

8. Mit כעיר נצורה ist hier nichts anzufangen. Man hat dafür zu lesen כַּעֲבֹר בָּצִיר. Zion ist so öde geblieben wie die Hütte im Weinberge, wie die Nachthütte des Wächters im Gurkenfeld, wenn die W e i n l e s e v o r ü b e r ist. Der Ausdruck der adverbialen Bestimmung richtet sich nach dem gewichtigern כסכה בכרם. Ueber den Gebrauch von עבר mit Bezug auf Zeit und Saison vgl. Jer. 8, 20 und Ct. 2, 11. Unter Zion ist hier aber nicht bloss Jerusalem, sondern das ganze Reich zu verstehen. Dieses ist so öde, wie die Wächterhütte, wenn es auf dem Felde nichts mehr zu hüten gibt.

9. כמעט ist mit andern in der Aussprache כִּמְעַט zum Folgenden zu ziehen, aber keineswegs nach LXX und den von ihr abhängigen Versionen zu streichen, wie man neuerdings tun will. Die Bezeichnungen קציני סדם und עם עמרה wurden durch das unmittelbar Vorhergehende eingegeben, wie denn in den Schriften der ältern Propheten auch sonst zuweilen in zwei aufeinander folgenden Versen ein Ausdruck in ähnlicher Weise den andern gibt; vgl. z. B. Hos.

8, 7. 8. 10, 8. 9. Ernst, als würde Jerusalem in einer bestimmten Hinsicht mit Sodom und Gomorrha verglichen, sind die genannten Bezeichnungen nicht gemeint. Am allerwenigsten hat man dabei mit Duhm an „das fast gleiche Schicksal“ zu denken. Denn die Ausdrücke wollen offenbar Schimpfnamen sein, das Schicksal aber, wenn es noch so elend ist, kann einem nicht zum Schimpfe gereichen, besonders vom Standpunkt des Alten Testaments.

11. Im Unterschied von אילים und כרים findet sich כבשים sonst nirgends zusammen mit עתודים. Aus diesem Grunde wird man wohl וכבשים nach LXX zu streichen haben. Dann nennt dieses Glied ebenso wie das vorhergehende nur zwei Tiergattungen.

12. Für לֵרָאוֹת ist, da blosses פני präpositionale Bedeutung nicht haben kann, entschieden לִרְאוֹת zu vokalisieren. Dafür spricht auch Pea 1, 1 ראיון, welches Substantiv, wie man es auch punktieren mag, keine passive Bedeutung haben kann.

Hier folgt Duhm der LXX, die רמס חצרי mit dem Folgenden verbindet, und er begründet dieses Verfahren, indem er sagt, „denn wie hätte der Prophet מידכם mit רמס verbinden können: von der Hand fordern, dass die Füsse zertreten?“ Dies würde aber kein Argument sein, selbst wenn es feststünde, dass מידכם hier das Ursprüngliche sei; denn solche Inkonzinnität zeigt sich in der hebräischen Phraseologie auch sonst. So sagte man z. B. von der Hand des Schwertes retten, Hi. 5, 20, und übel riechen in jemandes Augen, Ex. 25, 21.*) Allein מידכם ist hier unmöglich richtig überliefert, denn die Wendung בקש מיד פ׳ kann hebräisch nur heissen, einen für etwas verantwortlich halten oder dafür zur Rechenschaft ziehen, vgl. Gen. 31, 39. 43, 9. 1 Sam. 20, 16. Ez. 3, 18. 20. 33, 8, und dieses passt in unsern Zusammenhang nicht. Für מידכם ist daher unbedingt מֵאִתְּכֶם zu lesen. Bei dieser Lesart dürfte aber niemand gegen die Verbindung von רמס חצרי mit dem Vorherg. etwas einzuwenden haben. רמס birgt in sich den Nebenbegriff der Verächtlichkeit des Subjekts wegen der unerwünschten Handlung.

---

*) Dergleichen Erscheinungen erklären sich daraus, dass in einer solchen stehenden Redensart, wo sich ein Verbum mit einem Substantiv zu einer Phrase verbindet, letzteres eigentlich seine selbständige Bedeutung aufgibt und nur dazu dient, dem Begriff des Verbums eine gewisse Färbung zu geben. Nur so wird es begreiflich, wie z. B. 2 Sam. 16, 11 נבאשת so viel sein kann wie נבאש ריחך. Solche Beispiele gibt es aber mehrere.

13. Die Worte היא לי scheinen mir nicht ursprünglich. Wenn man diese Worte streicht, bildet קטרת תועבה ein weiteres Objekt zu הביא. Im zweiten Halbvers dagegen ist der Text in Ordnung, nur will אוכל sowohl als die Konstruktion des Ganzen verstanden sein. Es ist nämlich חדש ושבת Zeitangabe zu קרא מקרא, und letzteres bildet das Hauptsubjekt des zusammengesetzten Satzes, während der Rest des Verses Prädikat ist. יכל wieder ist hier speziell vom Ertragen von Gegensätzen gebraucht; vgl. zu Jer. 3, 5. Danach ist der Sinn von Vb, freier wiedergegeben, der: am Neumond und Sabbat Gottesdienst mit Verlesung abhalten — bei Frevel Festlichkeit ertrage ich nicht. Ueber קרא מקרא sieh zu Ex. 12, 16 und Lev. 23, 1. עצרה ist offenbar mit dem spätern עצרת gleichbedeutend. Nach der Bemerkung zu Ri. 13, 15 ist die eigentliche Bedeutung dieser Nomina Beschenkung, speziell Beschenkung JHVHs bei dem Tempelbesuch.

14. שנאה נפשי ist hier nicht mehr als שנאתי; vgl. im Lat. den ähnlichen Gebrauch des sinnverwandten „animus“ bei Verben der Affekte. Will man jedoch das Substantiv zum Ausdruck bringen, so sollte die Wiedergabe lauten „sind mir in der Seele verhasst.“ Doch würde dies, wie gesagt, mehr ausdrücken als der Prophet hier sagen wollte. נלאתי נשא ist = ich kann es bei dem besten Willen nicht ertragen; sieh zu Gen. 19, 11.

15. כי תרבו תפלה heisst nicht wenn ihr lange auf einmal betet, denn die israelitischen Gebete waren äusserst kurz; vgl. das Gebet Moses Num. 12, 13. Der Sinn ist entweder „wenn ihr noch so inbrünstig betet“, vgl. bei Homer πολλὰ εὔχεσθαι, oder, was ich für wahrscheinlicher halte, „wenn ihr auch wiederholentlich betet.“ Denn man glaubte allgemein, JHVH müsse erhören, wenn man ihm beständig in den Ohren liegt; sieh zu Ri. 10, 16. Darum sagt JHVH in seinem höchsten Zorn hier, dass er sich diesmal auch durch öfteres Beten nicht wird erweichen lassen. דמים ist nicht wörtlich zu verstehen. Denn wohl malen die Propheten ihr Volk in der Regel viel schwärzer, als es in Wirklichkeit war, aber der gesamten Gemeinde Mordtaten zuschreiben wäre doch wohl eine ungeheuere Uebertreibung. דמים bezeichnet in diesem Zusammenhang nichts mehr als grosses, himmelschreiendes Unrecht; vgl. zu Hi. 16, 18.

16. Wenn sich der Frevler durch Genugtuung an den, gegen den er gefrevelt, rein gewaschen hat, entzieht sich sein Frevel den

Blicken JHVHs, sodass er ihn nicht mehr ansieht; vgl. Ez. 33, 15. 16. חדלו הרע ist zum Folgenden zu ziehen.

17. דרשו משפט heisst, Kümmert euch um Recht. Ueber diese Bedeutung von דרש vgl. 62, 12 und besonders Deut. 11, 12. חמוץ bezeichnet eigentlich einen Verhungernden, vgl. arab. خميص = mit eingefallenem Leibe, dann einen schwachen Menschen im allgemeinen. Danach muss aber אשרו im Sinne von „stärken" gefasst werden; sieh zu Hos. 14, 9. Den Schwachen stärken ist so viel wie ihm eine Macht sein.

18. Das hier beginnende Stück hängt mit dem Vorhergehenden nicht zusammen, sondern enthält das Hauptsächliche einer Rede, die Jesaia bei einer andern Gelegenheit gehalten hat. נוכחה ist nicht reziprok, sondern reflexiv zu fassen und der Sinn des Satzes der: kommt, wir wollen beide eine Lehre uns nehmen. Durch die Vergangenheit sollen beide, JHVH und Israel, sich belehren lassen und einsehen, dass bis dahin, das heisst, bis zur Zeit dieser Rede, das Verfahren beider gegeneinander nicht zum Ziele geführt hat. Israel war zu schlecht und JHVH zu streng, zu unerbittlich gewesen. Daher der gegenwärtige unglückliche Zustand Israels als Strafe für seine Sünden. Von nun an soll es anders werden. JHVH will minder streng sein und die vergangenen Sünden seines Volkes vergessen und vergeben, aber Israel muss sich von jetzt ab bessern und gehorchen. Das erste יהיו und יאדימו haben Präsensbedeutung, während die beiden andern Imperf. im Sinne des Futurums zu verstehen sind. Ueber שנים sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 28. Danach kommt aber bei שלג seine Farbe nicht an sich, sondern nur insofern in Betracht, als sie von der von שנים verschieden ist. „Weiss" ist also hier gleichbedeutend mit „nicht rot" oder heisst geradezu farbenlos, und der Sinn des Ganzen ist für uns der: wenn auch euere bisherigen Sünden so in die Augen fallen, wie wenn sie karmesin- oder scharlachrot gekennzeichnet wären, sollen sie dennoch von mir völlig unbeachtet bleiben. Dass der Prophet sich die Sünde rot dachte, etwa wie wir sie uns schwarz denken, und die Unschuld weiss, ist nicht wahr. JHVH verspricht demnach hier volle Vergebung, fordert aber dafür von Israel Gehorsam von nun ab.

19. אבה kommt nur noch Hi. 39, 9 ohne Negation vor, sonst ist dieses Verbum überall verneint, und das nahe an dreissigmal; sieh zu Gen. 24, 5 (3).

20. Für תְּאֻכְּלוּ spricht Duhm תֹּאכֵלוּ und fasst dieses im Sinne von „ihr sollt kosten“, doch ist dieser bildliche Gebrauch von אכל nur dann gestattet, wenn das Objekt wirklich einen Genuss gewährt und darum dem Subjekt die Handlung erwünscht ist — vgl. z. B. die Ausdrucksweise in 3, 10b gegen 3, 11b — nicht aber bei so etwas wie חרב; sieh zu Pr. 18, 21. Im zweiten Halbvers bringt LXX unmittelbar vor מלאתי משפט: ציון zum Ausdruck, doch ist dieses nicht ursprünglich. Wovon die Rede ist, geht aus V. a genugsam hervor. Auch in dem ähnlichen Ausruf Thr. 1, 1 wird Jerusalem mit Namen nicht genannt. ועתה מרצחים ist ein späterer Zusatz, der auf Missverständnis von דמים in V. 15 beruht; sieh die Bemerkung dazu.

22. Im letzten Gliede ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, זְהָבֵךְ für סבאך zu lesen und בַּבְּדִילִים für במים; vgl. V. 25. Der Satz heisst danach: dein Gold ist vermischt, eigentlich verschmelzt, mit Blei. Ueber מהול vgl. arab. مُهْل geschmolzenes Erz. Die Fassung dieses Ausdrucks im Sinne von „castrare vinum“ ist schon deshalb falsch, weil die alten Israeliten den Wein nie anders als mit Wasser vermischt tranken; vgl. den Gebrauch von מסך mit Bezug auf Wein. סֹבֶא wieder würde nicht dem neutralen „Trank“ gleichkommen, sondern dem garstigen „Gesöff“, und dieses passt hier nicht.

23. Für das sonst nicht vorkommende שלמנים hatte der Text ursprünglich vielleicht שִׁלֻּמִים; vgl. 34, 8 und Micha 7, 3.

24. Für אֲבִיר ist höchst wahrscheinlich אַבִּיר zu sprechen. אנחם ist = ich will Genugtuung haben. נחם, wie es hier gebraucht ist, ist gutturale Aussprache für נקם; sieh zu Gen. 27, 42 und Ri. 2, 18.

25. Die Redensart השיב ידו על heisst nicht seine Hand wider einen wenden, sondern sich mit einer Person oder Sache zu deren Ungunsten gründlich und wiederholentlich beschäftigen. Für כבור ist entschieden בַּכּוּר zu lesen, was auch schon andere vermutet haben. Gewöhnlich fasst man dieses בר als gleichbedeutend mit בֹּרִית, aber der so benannte Artikel kam wohl bei der Wäsche in Anwendung, aber nicht beim Schmelzen der Metalle.

26. Der Ausdruck יקרא לך ist hier sichtlich so viel wie: du wirst den Namen verdienen. Ueber die Konstruktion von קרא vgl. zu Gen. 1, 5.

27. שביה könnte nach 59, 20 nur heissen „die sich von ihr abwenden oder sie lassen“, nicht aber ihre Bekehrten, wie der

Ausdruck gewöhnlich wiedergegeben wird. Aus diesem Grunde ändern manche Erklärer ושביה in וִישְׁבֶיהָ. Mir aber scheint, dass der Text ursprünglich וירושלים dafür las.

29. Für חמדתם liest man vielleicht besser חֲמַדְתּוּם, dagegen scheint mir die Aenderung von יבשו in תבשו zu gewagt. Uebrigens kann der Text hier zur Not auch ganz so bleiben, wie er ist, da der Wechsel der Person in den Reden der Propheten auch sonst sehr häufig ist. Solcher Wechsel scheint sogar als Eleganz gegolten zu haben.

30. Für עָלֶהָ bieten sehr viele Handschriften עליה, doch ist der Pl. von עלה sehr spät, aber dessen Sing. in kollektivischem Sinne gut klassisch.

31. Für das unpassende הֶחָסֹן lese man הַחֹסֶן oder besser חֹסֶן ohne Artikel, da He aus dem Vorherg. verdoppelt sein mag. An ופעלו dagegen ist nichts zu ändern. Das Wort steht aber nicht für וּפָעֳלוֹ, wie allgemein angenommen wird, sondern es steckt darin das Partizip. Der Sinn des Satzes ist demnach: und der Schatz wird zu Werg und der ihn angelegt hat, zum Funken werden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Pr. 21, 6. Lagarde, der החסן in הַחַמָּן ändert und die Angabe der Wörterbücher, dass בעל mit Suff. promiscue בַּעְלוֹ und בְּעָלָיו lautet, für bare Münze nimmt, ändert hier auch ופעלו in וּבַעְלוֹ. In Wirklichkeit aber bleibt בעל nur in der Bedeutung „Gatte“ mit Suff. im Sing., sonst wird dieses Substantiv beim Herantreten eines Suff. ohne Ausnahme im Pl. gebraucht; vgl. Deut. 24, 4. 2 Sam. 11, 26. Hos. 2, 18. Pr. 12, 4. 31, 11. 23. 28 gegen Ex. 21, 29. Pr. 1, 19. Hi. 31, 39. Eccl. 7, 12 und viele andere Stellen. Dass aber von einem Gatten hier die Rede nicht sein kann, braucht nicht erst gesagt zu werden.*) ואין מכבה heisst nicht „ohne dass jemand löscht“, sondern „ohne dass man zu löschen vermag“. Diesen Sinn hat אין in Verbindung mit dem Partizip sehr oft.

II.

1. דבר bedeutet hier nicht Wort, sondern Sache, das heisst nach dem Zusammenhang, Zustand der Dinge. Zu ersterer Bedeutung passt חזה nicht; sieh zu Micha 1, 1. Die folgende Prophezeiung ist auch nicht in Form einer Rede JHVHs gehalten, sondern ist rein Beschreibung der Dinge, die in der Zukunft kommen sollen.

*) Es ist charakteristisch, dass Duhm, der wider Lagarde heftig polemisiert, hier obigen Beweis gegen dessen unglückliche Konjektur nicht beizubringen weiss. Daran sind eben unsere Wörterbücher schuld.

2. אחרית הימים heisst nichts mehr als die ferne Zukunft und hat keine eschatologische Bedeutung; vgl. zu Deut. 4, 30. Bei Berg und Höhen ist hier an Kultusstätten zu denken, die man in der Regel auf Anhöhen errichtete. ראש ist nicht von dem höchsten Punkt einer Höhe zu verstehen, sondern von der Stellung an der Spitze einer Reihe. JHVHs Heiligtum wird als Muster für alle Kultusstätten der Heiden gelten. Der zweite Halbvers heisst, und alle Völker werden ihn mit Freuden begrüssen, eigentlich werden bei dessen Anblick oder beim Gedanken an ihn im Gesichte aufleuchten. Eine Bewegung drückt das Verbum נהר im A. T. nirgends aus. An dieser Stelle ist die von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung schon deshalb nicht richtig, weil von dem Hinziehen nach dem Heiligtum JHVHs erst im folgenden Verse die Rede ist.

3. רבים heisst hier und im folg. Verse nicht „viele“, sondern „grosse“. Der Sinn von מציון תצא תורה scheint mir zu sein: über Zion hinaus wird die Lehre gehen, das heisst, sie wird sich nicht auf dessen Bewohner beschränken. Aehnlich ist auch der Schlusssatz zu verstehen. Nur dieses passt als Motivierung des Vorhergehenden. Diese Begründung gibt aber der Prophet selber, nicht die fremden Völker in ihrer Rede.

4. נשא heisst nicht heben, sondern ergreifen. Gegen jemand das Schwert heben ist keine hebräische Sprechweise. In einem etwas ähnlichen Sinne heisst es übrigens Ex. 20, 25 חרבך הנפת, nicht חרבך נשאת.

5. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, diesen Vers als spätern Einschub anzusehen (gegen Duhm).

6. בית יעקב fasst Targum richtig als Vokativ, und עמך hat man mit Rabbi Mose Hakkohen bei Ibn Esra in prägnantem Sinne zu verstehen, nämlich im Sinne von „dein Volkstum“, „deine nationalen Sitten und Gebräuche.“ Manche Erklärer folgen der LXX, die נטש את עמו für נטשתה עמך zum Ausdruck bringt. Andere belassen den Text wie er ist, fassen aber wie jene בית יעקב als Apposition zu עמך und das Ganze als Anrede an JHVH. Beides ist jedoch falsch. Erstens, weil danach jeder Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden fehlt, und zweitens, weil dazu der in V. 7 beschriebene Zustand nicht passt; denn wenn Israel von JHVH verlassen oder verstossen wird, ist sein Land nicht voll von Gold und Silber, sondern verfällt in Elend und Armut. מקדם ist hoffnungslos verderbt. עננים kombiniert man am sichersten mit ענן Wolke, doch bezeichnet der Ausdruck nicht Regenzauberer, sondern Taschen-

spieler, Prestidigitateure. Denn ענן bezeichnet, wie schon in einem früheren Bande aegedeutet, keine Wolke, die Regen bringt, sondern eine leichte Wolke, welche die Sonne oder den Mond verhüllt. Danach bezeichnen עֹנֵן und מְעֹנֵן einen Menschen, der die Augen des Zuschauers gegen den wirklichen Vorgang verblendet, also einen Gaukler. Für ובילדי ist entschieden וּבִילִדֵי zu sprechen. ילדי נכרים ist dichterisch = Dinge fremden Ursprungs. Der Sinn des Schlusssatzes ist danach: und von ausländischen Dingen haben sie so viel als sie wünschen. Hitzig liest וּבִידֵי für ובילדי und versteht den Satz vom Handschlag, allein dieser wird niemals anders als durch תקע כף ausgedrückt, abgesehen davon, dass man danach Kal von שׂפק statt Hiph. erwarten müsste.

7. קֵצֶה ist das einzig Richtige. Die Lesart קָצֶה beruht auf Verkennung der Form des erstern. Nach den Wörterbüchern stammt dieses Nomen von קָצָה ab, doch ist dies nicht wahr. Denn der Umstand, dass dasselbe immer nur mit vorhergehendem אין sich findet, wie hier, vgl. Nah. 2, 10. 3, 3. 9, zeigt, dass קֵצֶה mit unbetonter Ultima nichts ist als קֵץ mit der zu ĕ verkürzten Endung â, welche Endung in allen diesen Fällen nach unsern Begriffen den Genitiv bezeichnet; sieh zu Gen. 35, 19. Ueber die Verkürzung vgl. 1 Sam. 21, 2 נֹבֶה. Ein von קצה abgeleitetes Nomen würde auch die hier erforderliche Bedeutung nicht haben können; sieh zu Gen. 4, 3. קֵצֶה kann zur Not so viel sein wie קָצָה, קָצֶה aber nicht.

10. בוא und הטמן sind beide Infinitive mit der Bedeutung des Gerundiums; vgl. zu 8, 16 und 1 K. 22, 30. Der Sinn ist danach: da wird es gelten, auf den Felsen zu klettern und sich in den Staub zu verkriechen.

11. Der erste Halbvers ist verderbt. Er lautete ursprünglich ganz so wie V. 17a. עיני גבהות ist unhebräisch. רוּם ist st. constr. von רוֹם. Ein Substantiv, das im st. absol. רום lautete, gibt es nicht; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 10. Aus V. b als Gegensatz zu V. a geht hervor, dass שׂגב eigentlich bedeutet hoch sein. Daraus entstehen erst die Begriffe „unzugänglich sein“, „unerreichbar sein“ und endlich „unbegreiflich sein“.

12. שפל wäre Gegensatz zu נשׂא, aber weder in V. a noch in den folgenden vier Versen sind Gegensätze genannt. Aus diesem Grunde hat man נשא ושפל in נָשִׂיא וְשֹׁפֵט zu ändern und auch das vorherg. גאה ורם persönlich zu fassen. שׁפט heisst hier nicht Richter, sondern, wie nicht selten auch sonst, Herrscher. Die darauf folgenden Bilder sprechen keineswegs gegen diese Fassung. Denn man

darf nicht vergessen, dass JHVH es ist, der hier verglichen wird. Darum kann der Vergleich nur mit etwas Persönlichem anfangen und erst nachher in sachliche Bilder auslaufen. Andere belassen נִשָּׂא und ändern ושפל in וְגָבֹהַּ, ohne jedoch begreiflich zu machen, wie aus diesem jenes wurde. Dagegen kann ושפל sehr leicht für ושפט verschrieben sein.

13. Der Ausdruck הרמים והנשאים, der zu der nähern Bestimmung der Zedern durch הלבנון eigentlich nichts hinzufügt und dazu noch das erste Glied überladet, ist wohl nicht ursprünglich.

16. Tarsisschiffe sind Schiffe, die weite Seereisen machen und darum besonders stark gebaut sind. Auch diese Schiffe sind vor JHVHs Macht nicht sicher. Was שכיות bedeutet, lässt sich nicht sagen. Man hat dafür ספינות vorgeschlagen als Parallele zu אניות, doch passt dazu החמדה als Bestimmungswort nicht, und, was mehr ist, ספינה bezeichnet in der Sprache des A. T. nicht das Schiff schlechtweg; sieh zu Jona 1, 5.

17. לבדו ist nicht mit Bezug auf das Vorhergehende gesagt, sondern mit Bezug auf die אלילים, von denen im folg. Verse die Rede ist.

18. כָּלִיל könnte wohl adverbialisch gefasst werden, aber das Verbum müsste bei vorangehendem אלילים als Subjekt, im Pl. stehen. Auch kann יחלף nicht von der Vernichtung oder Beseitigung der Götzen verstanden werden; vgl. zu Pr. 31, 8. Aus diesen Gründen hat man כליל in כְּצֵל zu ändern und יחלף als einen auf dieses bezüglichen Relativsatz zu fassen. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: während JHVH an jenem Schreckenstag allein erhaben da steht, werden sich die Götzen wie der flüchtige Schatten nichtig erweisen. Ueber צל יחלף als Bezeichnung der Nichtigkeit vgl. Ps. 144, 4 צל עבר.

19. Ausser hier und V. 21 findet sich Kal von ערץ in der Bedeutung „Schrecken einflössen" sicher nur noch Ps. 10, 18, denn Jes. 47, 12 ist תערוצי zweifelhaft. In diesen sicheren Stellen ist das Verbum so gebraucht in Verbindung mit מן הארץ, wo es mit ארץ ein Wortspiel bildet. Dieser Gebrauch muss daher als poetische Lizenz angesehen werden; sieh zu Deut. 30, 3.

20. Für עָשׂוּ spricht Legarde עָשׂוֹ, als repräsentiere Waw den dritten Radikal, was jedoch schwerlich richtig ist. Der Pl. des Verbums neben dem Sing. von לו erklärt sich zur Genüge daraus, dass אדם als Kollektivum bei dem, was darauf sich bezieht, jeden der beiden Numeri zulässt, ebenso wie bei einem nomen utriusque

generis das Genus in demselben Satzgefüge wechseln kann; sieh zu Gen. 32, 9. Was auf להשתחות folgt, ist ein aberwitziger späterer Zusatz. Es genügt vollkommen, wenn hier gesagt wird, dass die Menschen im Schrecken vor JHVH, dem wahren Gotte, ihre falschen Götter wegwerfen werden. Die uns vorliegende Zutat dazu schwächt nur den Gedanken. Etwas einem andern hinwerfen kann auch durch השליך nicht ausgedrückt werden. Das würde hebräisch durch עזב zum Ausdruck kommen.

21. Dieser Vers, der in LXX fehlt, ist zu streichen oder mindestens mit dem Folgenden zu verbinden, bei welcher Verbindung er einen halbwegs leidlichen Sinn gibt.

III.

1. Der zweite Halbvers wird neuerdings mit Unrecht verdächtigt oder geradezu als späterer Einschub erklärt. Durch die fraglichen Worte werden die gleich darauf aufgezählten Persönlichkeiten als solche bezeichnet, die für die politische Existenz des Volkes ebenso nötig sind, wie Speise und Trank für die physische Existenz des Individuums; sieh zu Sach. 9, 17. מִשְׁעַן ist trotz 2 Sam. 22, 19 und Ps. 18, 19 st. constr. des vorherg, מַשְׁעֵן; vgl. מִרְזַח als st. constr. von מַרְזֵחַ und מִשְׁבַּר von מַשְׁבֵּר. Ein Substantiv מִשְׁעָן gibt es in Wirklichkeit nicht. Ueber die Verbindung משען לחם vgl. das spätere und minder poetische מטה לחם, Lev. 26, 26 und Ez. 4, 16. 5, 16.

3. שר חמשים ist unmöglich richtig überliefert, und ebensowenig trifft die Aenderung von חמשים in חמֻשים zu, denn ein Kriegsoberster müsste nicht hier, sondern V. 2a genannt werden. Ursprünglich muss dafür etwas gestanden haben, das eine der Würde nach dem נשוא פנים verwandte Persönlichkeit bezeichnete, doch was, lässt sich nicht mehr ermitteln. Für חרשים aber hat man zweifellos חֳדָשִׁים zu lesen. חֲכם חרשים bezeichnet einen Weisen, der die Zeichen der Neumonde zu deuten versteht; vgl. 47, 13. Daran schliesst sich נבון לחש recht gut an. Andere lesen וחָכם und streichen חרשים, ohne jedoch begreiflich zu machen, wie letzteres in den Text kam.

4. Für das widersinnige ותעלולים ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, ועוֹלְלים zu lesen.

5. נִגַּשׂ kann seiner Form nach sowohl Piel als Niph. sein, doch findet sich ersteres von diesem Verbum sonst nirgends. Bei Niph. wieder ist die Konstruktion mit ב mindestens zweifelhaft. Mehrere Handschriften bieten ונגשׂ, aber dabei ist die Konstruktion hier noch weniger wahrscheinlich; vgl. zu Am. 9, 13. Am sichersten

spricht man וְנִגַּשׂ als Kal. Auch der Rhytmus fordert eine aktive Form dieses Verbums. רהב, mit ב konstruiert, heisst nicht bestürmen, sondern übermütig anfahren; vgl. LXX. Pr. 6, 3 ist der Text korrupt und kann darum nichts beweisen.

6. שמלה kann hier nicht das Ursprüngliche sein, da der Besitz einer שמלה als Empfehlung eines Mannes zum Herrscher zu lächerlich wäre, obgleich das Nichtbesitzen einer solchen V. 7 hinreichender Grund ist zur Ablehnung der Herrscherwürde. Denn die שמלה ist nicht ein Mantel, wie die Wörterbücher angeben, sondern ein grosses Tuch, das nachts als Bettlaken und tagsüber von den Aermern als Hülle gebraucht wurde; vgl. Ex. 22, 26 und Deut. 22, 17. Für שמלה ist לאמר zu lesen und über dieses in Verbindung mit תפש Jer. 37, 13 zu vergleichen. לכה ist danach Interjektion, eigentlich Imperat. von הלך.

7. Mit ישא kommt man hier nicht weit, und man hat dafür ישיב zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Beth durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. ישיב, zu dem פניו, mit Suff., das auf איש in V. 6 geht, zu supplizieren ist, heisst, er wird ihn abweisen, wird die angebotene Würde ablehnen; vgl. 1 K. 2, 17. 20. Ueber die Verkürzung der Phrase vgl. z. B. 1 Sam. 11, 2. 20, 16 כרת für כרת ברית und hier zu 1, 13. לא אהיה heisst nicht ich mag nicht sein, sondern ich kann nicht sein, und die Konjuktion in ובביתי ist begründend; vgl. Ex. 5, 23 ומאז. Jemand, sagt der Mann, in dessen Haus es an Brot und Kleidung mangelt, kann nicht herrschen. Wenn man nun erwägt, dass der Mann, dem die Herrschaft angeboten wird, ein Patrizier sein muss, so kann man sich bei der schrecklichen Armut seines Hauses von den allgemeinen ökonomischen Verhältnissen kaum eine Vorstellung machen.

8. Dieser Vers enthält nicht eine Drohung für die Zukunft, sondern er ist Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Dinge, mit der Strafe für dessen Herbeiführung durch die Sünden des Volkes im Vorhergehenden und im Folgenden gedroht wird. Für למרות ist wohl לְמָרוֹת und für עיני, das weder zum Verbum noch zum nomen rectum passt, פִּי zu lesen. כבודו ist = seine Majestät. Das heisst aber mit Bezug auf JHVH in diesem Zusammenhang nichts mehr als seine Person; vgl. zu Ex. 16, 7.

9. Auch hier hat man פניהם in פִּיהֶם zu ändern. הכרת פיהם heisst ihr eigenes Geständnis, eigentlich die Anerkennung mit ihrem

eigenen Munde. Nur dazu passt הגידו als Parallele. לא כחדו bildet einen asyndetischen Umstandssatz; sieh zu Gen. 44, 4.

10. In diesem und dem folgenden Verse erblickt Duhm ein paar herzlich triviale und in unserem Zusammenhang unpassende Sprichwörter, die ein Leser an den Rand schrieb. Der Rand sei für die beiden Sentenzen etwas zu knapp gewesen, und daraus erkläre sich das sprachlich Mangelhafte in ihnen. Allein den Gedanken dieser Sentenzen hielten die Israeliten keineswegs für trivial, denn er ist im A. T. öfters wiederholt; vgl. 1 K. 8, 32. Jer. 17, 10. Pr. 10, 3. 15, 6. 21, 21. Ps. 35, 27. Hi. 34, 11 und viele andere Stellen. Unpassend aber sind diese Sentenzen nach dem vorherg. Ausruf durchaus nicht. Duhms Argument, dass die Guten gerade so gut wie die Schlechten unter der Missregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben, verschlägt nicht viel, denn diese Sentzen wollen hier auf das gesamte Volk als solches angewendet werden, nicht auf Individuen. Darauf deutet der Pl. יאכלו. Im ersten Halbvers bieten LXX einen offenbar zurechtgelegten Text. Die Neuern lesen אַשְׁרֵי für אמרו, doch ist dies nicht nötig. אמרו kann sehr gut heissen haltet dafür, gebt euch der Ansicht hin, und die Ansicht oder das Dafürhalten im Acc. stehen; vgl. K. zu Ps. 119, 57. Danach ist die Konstruktion hier wie Gen. 1, 4 und צדיק כי טוב so viel wie כי טוב צדיק. Das Substantiv טוב ist Objekt zu יאכלו, das man aus dem zweiten Gliede zu supplizieren hat.

11. Vor רע ist כי ausgefallen oder auch nicht. Im Uebrigne ist die Konstruktion hier ungefähr wie im vorherg. Verse, das heisst, man hat zu רע das Verbum nebst seinem Komplement aus dem zweiten Gliede zu ergänzen, nur dass כי hier beidemal begründend ist. Ueber die Ausdrucksweise in V. b im Unterschied von V. 10b sieh zu 1, 20.

12. נגשיו ist der sogenannte Herrschaftsplural, daher מעולל im Sing. Gemeint ist der König auf den sich vielleicht auch בו bezieht. Jedenfalls aber ist das zweite Versglied dahin zu verstehen, dass die dem Luxus und dem Putz ergebenen Frauen der Grossen ihre Männer insofern beherrschen, als sie dieselben zur Bedrückung und Plünderung der Armen bewegen, um auf diese Weise für die Beschaffung der kostspieligen Sachen die Mittel zu erhalten. Der Hof gab das Beispiel, dem der Adel folgte. Für diese Fassung spricht die Tirade gegen die Putzsucht der Frauen V. 17—24. Drei der griechischen Versionen, darunter die in den Himmel er-

hobene LXX, sprachen lächerlicher Weise וְנֹשְׁים = und Gläubiger statt וְנָשִׁים, und das wird in Kittels Biblia Hebraica registriert! In דרך ארחתיך drückt das erste Nomen eine Bewegung aus, während das zweite so viel ist wie: deine Verhältnisse. Der Gesamtausdruck ist = der Fortgang, die Entwickelung deiner ökonomischen Verhältnisse. Von einer Verderbung des ethischen Betragens des Volkes durch dessen Führer ist hier also nicht die Rede, sondern nur von der Verarmung des Volkes durch die Uebergriffe der Machthaber und Grossen.

13. Für עמים ist nach LXX und Syr. עַמּוֹ zu lesen. לדין עמו ist = seinem Volke Recht zu verschaffen oder es zu rächen; vgl. zu Gen. 49, 16. Die Gegner des Volkes sind die in V. 12 genannten Herrscher und Führer.

14. זקני עמו ושריו, in moderner Sprache ausgedrückt, heisst, die Regierung oder richtiger das Beamtentum, die Bureaukratie. An der Spitze von V. b ist die Konjungtion zu streichen; Waw ist aus dem Vorherg. dittographiert.

15. Ueber die Konstruktion von מה לכם sieh zu Ri. 18, 23. Für ופני ist וּבְנֵי zu lesen und das folgende Verbum תַּטְחִנוּ als Hiph. mit kausativer Bedeutung zu sprechen. Der Sinn des Satzes ist danach: und ihr lasst die Kinder der Armen für euch mahlen. Der Ausdruck ist bildlich zu verstehen; gemeint ist sklavische Behandlung der ärmeren Klassen. Denn das Mahlen fiel den niedrigsten Sklaven zu; vgl. Ex. 11, 5. Statt der Armen selbst werden hier deren Kinder genannt, weil man nur junge, kräftige Leute an die Handmühle stellte; sieh Thr. 5, 13.

17. Für פתהן liest Stade nach dem Vorgang Koppes פְּתֻהֶן = פְּאַתְהֶן. Duhm argumentiert stark dagegen, folgt aber der üblichen Fassung, die jedoch noch weniger annehmbar ist. Denn Jesaia ist in ästhetischer Hinsicht viel zu feinfühlend, um die weibliche Scham beim eigentlichen Namen zu nennen. Ausserdem ist es mehr als zweifelhaft, dass פֹּת die ihm beigelegte Bedeutung „weibliche Scham“ wirklich hat. Denn 1 K. 7, 50 ist das fragliche Nomen architektonischer Kunstausdruck, und der dort zu Grunde liegende Begriff mag mit dem Begriffe „weibliche Scham“ nichts zu tun haben. פתהן ist verderbt aus אֶתְהֶן = sie selbst, im Gegensatz zu ihrem Scheitel. Also die Töchter Zions selbst droht JHVH zu entblössen. Dazu passt V. 18—23, worin von der Abschaffung der vielen Putz- und Schmucksachen die Rede ist, recht gut.

20. קשורים ist Pluraletantum, vgl. Jer. 2, 32, und eben darum ist es nicht wahrscheinlich, dass dasselbe den Gürtel bezeichnet. Auch passt diese allgemein angenommene Bedeutung zur Abstammung des Nomens nicht. Kimchi wird wohl Recht haben, wenn er darunter Schleifen und Seidenbänder im Haare versteht.

24. מעשה ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und deshalb zu streichen. Für מִקְשֶׁה spricht man wohl besser מִקְשָׁה. Was dieses Nomen hier bezeichnet, ist ebensowenig klar wie manch anderer Ausdruck in dieser langen Liste.

25. גבורה hat hier konkrete Bedeutung und bezeichnet die Gesamtheit der für den Krieg Tauglichen eines Volkes. Diesem entgegengesetzt ist מתים. מתיך heisst also nicht deine Mannen, sondern deine Schwächlinge, die für den Krieg unbrauchbar sind; vgl. zu Gen. 34, 30.*) Danach sind auch בחרב und במלחמה hier Gegensätze. Die Tauglichen werden in der Schlacht fallen, die Untauglichen aber von den Feinden nach gewonnenem Siege in den Städten mit dem Schwerte niedergemacht werden; sieh zu Num. 14, 3 und besonders zu 2 Sam. 3, 29. Dieser Schluss, in dem Zion angeredet wird, nicht das Volk, wie V. 12, noch dessen Machthaber, wie V. 15, ist aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen.

IV.

1. Der hier beschriebene Zustand wird teils die Folge der allgemeinen Anarchie sein, die nicht geeignet ist, Männer zum Heiraten geneigt zu machen, teils wird er dadurch entstehen, dass die Putz- und Prunksucht der Frauen die Männer vom Heiraten abschrecken wird. Die Schande von der die Frauen hier reden, ist die Schande ihrer Ehelosigkeit. Im Orient gibt es von jeher sehr wenige alte Jungfrauen, und unter den Juden alten Schlages ist es für Frauen jetzt noch eine Schande, unverheiratet zu bleiben. רק יקרא שמך עלינו ist keineswegs übertrieben, denn auch in moderner Zeit kommt unter den Juden in Polen und Russland Aehnliches vor. Deren Töchter dürfen nicht ledig bleiben; sie müssen unter allen Umständen heiraten. Aber die Heirat allein genügt schon; dadurch allein entgeht eine Weibsperson der Schande der Ehelosigkeit. Dass der Mann mit ihr lebe, ist in dieser Hinsicht nicht nötig. Es kommt daher unter den Juden in Polen und Russland

*) Das Vorkommen unseres Nomens an jener Stelle, wie auch Deut. 4, 27. 26, 5 und 28, 62, zeigt aber, dass dasselbe nicht ausschliesslich der poetischen Sprache angehört, wie man behauptet hat.

nicht selten vor, dass für ein hässliches, verkrüppeltes oder blödes Mädchen ein vorüberziehender Bettler gedungen wird, der sie heiratet und ihr seinen Namen gibt. Dann ist sie Ehefrau, und das genügt, selbst wenn der Mann sie am Tage nach der Hochzeit für immer verlässt.

2. Den Ausdruck צמח יהוה deutet Kimchi auf den Messias, und ihm folgen die meisten der Neuern, aber gegen den Parallelismus, denn zu diesem Sinne passt פרי הארץ als Parallele durchaus nicht. Der fragliche Ausdruck heisst nichts mehr als die Erzeugnisse des Bodens, die JHVH wachsen lässt, im Gegensatze zu den 3, 18—24 aufgezählten Putzartikeln, die Fabrikate sind. Was der Prophet danach hier sagen will, ist dies: an jenem Tage, wenn die israelitischen Frauen nach ihrer oben beschriebenen Demütigung zufrieden sein werden, in der Ehe für ihren Unterhalt zu sorgen, dann werden sie den Putz, an dem ihr Herz gehangen hatte, aufgeben und statt im Prunk herumzustolzieren in der Wirtschaft und im Felde arbeiten, und so wird der Ackerbau zu hohen Ehren kommen.

3. קדוש ist hier nicht wörtlich zu verstehen. Der Ausdruck heisst in diesem Zusammenhang nichts mehr als tadellos. Vergleichen liesse sich im Deutschen der bildliche Gebrauch von „Engel."

4. Unter צאת בנות ציון ist die im Vorherg. geschilderte Prunksucht der Frauen zu verstehen, welche nur durch unsauberes, gewissenloses Handeln ihrer Männer befriedigt werden konnte; vgl. zu 3, 12. דמי ירושלים bezeichnet hier nicht Blutschuld, sondern ethisch verdammenswerte Handlungen, zu denen Männer in einer Grossstadt sich hinreissen lassen, um den hohen Anforderungen ihrer putz- und prunksüchtigen Frauen nachzukommen; sieh zu 1, 15. ברוח משפט bezieht sich auf das erste Glied und das kräftigere ברוח בער auf das zweite; vgl. zu Ex. 29, 27.

5. Statt וברא bringen LXX ובא zum Ausdrucke, doch ist daran nicht zu denken. Eher liesse sich vermuten, dass der Text ursprünglich וְקָרָא las, unter anderem weil dieses an מקראיה anklingt. מקרא hat an dieser Stelle keine religiöse oder kultische Bedeutung, sondern bezeichnet jede Gelegenheit zur Versammlung, wie Volks- und Familienfeste. ועשן verbinden die Accente richtig mit dem Vorhergehenden. Durch die Stellung von יומם zwischen ענן und עשן wird der Tag als solcher bezeichnet, der gleichsam in ענן und עשן getaucht ist. עשן hat hier eigentlich keine selbständige Bedeutung,

sondern dient nur dazu, den Begriff von ענן zu steigern. Beides zusammen heisst: dichte Wolke. Wie ענן und עשן an die Wolkensäule erinnert, so נגה אש an die Feuersäule. Beides ist Symbol des Schutzes. כי ist versichernd, und für כָּבוד hat man כְּבוד zu sprechen und das Nomen im Sinne von Menschenmenge zu fassen, vgl. den Parallelismus in 5, 13b. חפה, eigentlich Brautgemach, ist hier Bezeichnung für den Eintritt in die Ehe, und כבוד חפה heisst: versammelte Hochzeitsgäste, Hochzeitsgesellschaft. על כל כבוד חפה hat dieselbe grammatische Beziehung wie על כל מכון וגו'. JHVH wird seinen besondern Schutz gewähren dem Berg Zion und all seinen Zusammenkünften, ja jeder Hochzeitsfeier daselbst. Letztere ist besonders hervorgehoben im Gegensatz zu den Ehen bevor der Bekehrung der putz- und prunksüchtigen Frauen.

6. Wenn die Frauen von ihrer Prunksucht geheilt sind, wird eine bescheidene, noch so beschränkte Hütte für ein Ehepaar als Wohnung genügen, und man wird damit zufrieden sein. Das erinnert so lebhaft an Schillers Wort:

Raum ist in der kleinsten Hütte usw.

V.

1. Zum bessern Verständnis dieses und der folgenden drei Verse muss der Leser auf die Abwechslung von ידיד und דוד, wie auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Parabel, trotz ihrer scheinbaren Einleitung als Lied, dennoch kein solches bildet, dass sie vielmehr so prosaisch ist, wie ein Prophet nur schreiben konnte. Diese Erwägung legt natürlich die Vermutung nahe, dass es mit dem Ausdruck אשירה שירת דודי eine eigene Bewandtnis hat. Tatsächlich ist der fragliche Ausdruck ein Idiotismus. דודי, wofür vielleicht besser, aber nicht notwendig, דודו zu lesen ist, hat in dieser Verbindung keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu dem nomen regens eine eigene Bedeutung zu geben. Das Suff. gehört danach zu dem Gesamtausdruck שירת דוד. „Eines Oheims Lied“ ist so viel wie: eine oft wiederholte Moralpredigt. Während man in diesem Ausdruck bei שירה wegen des festen Metrums oder Rhytmus an die umgeänderte Wiederholung denkt, vgl. deutsch „Leier“ und französisch „chanson“, gibt ihm דוד den Begriff des Moralisierenden, vgl. lateinisch patruus = Sittenrichter, Moralprediger. Etwas ähnlich auch englisch „to talk like a Dutch uncle.“ Das hebräische Nomen hat sogar ein grösseres Recht auf diese Bedeutung, denn unter den alten Israeliten war der Oheim in der Regel

auch der Schwiegervater, da man gewöhnlich eine Cousine väterlicherseits heiratete. Es lässt sich daher leicht denken, dass das Betragen eines jungen Mannes von seinem Oheim, der auch sein Schwiegervater war oder voraussichtlich es werden sollte, sorgfältig überwacht und, wo es nötig war, getadelt wurde: אשירה שירת דודי heisst danach: ich komme mit der alten Leier. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, ist der mit diesem Ausdruck eingeleitete Vortrag möglichst prosaisch gehalten, sodass die Einleitung nicht wörtlich verstanden werden kann. Gemeint ist mit der „alten Leier“ der von den Propheten Israels ihm wiederholt gemachte Vorwurf der Undankbarkeit für die vielen Wohltaten JHVHs. — קרן heisst nicht Gipfel, sondern Ausläufer eines Gebirges; sieh zu Jos. 15, 9. Das Genus von בן שמן erklärt sich eben daraus, dass der Prophet dabei an הר dachte.

2. Hier teilt sich der Vers logischer Weise bei בתוכו in zwei Hälften ab. Daher וגם חצב, während es sonst ויחצב בו יקב heissen müsste. וגם fügt eine Handlung hinzu, zu der eine andere, ihr vorangegangene führt. Denn die Kelter fördert das Wachstum der Reben nicht; sie setzt dasselbe voraus. Aber nachdem alles geschehen war, um das Gedeihen der Reben zu sichern, kam die Kelter, in der Hoffnung, dass es etwas zu keltern geben wird. Dieser Gebrauch von וגם ist im Grunde nur um eine Schattierung verschieden von dessen Gebrauch zur Hervorhebung des Moments des Entsprechenden von Ursache und Wirkung.

7. Ueber כי, womit die Erklärung der vorhergehenden Parabel eingeleitet wird, sieh zu Gen. 4, 25. נטע שעשועיו heisst die Pflanze, deren Pflege seine Lust ist, vgl. K. zu Ps. 119, 16 und 70, und insofern besagt der Ausdruck in aller Kürze, dass es JHVH an der nötigen Sorgfalt sicherlich nicht fehlen liess.

9. Für das widersinnige באזני ist schon in meinem hebräischen Werke בַּאדֹנָי vorgeschlagen worden*). באדני יהוה צבאות ist ein Schwur und = bei dem Herrn JHVH der Heerscharen! oder richtiger der in seiner Person Heerscharen repräsentiert; sieh zu 1 Sam. 1, 11.

10. Man beachte, dass der Misswuchs des Getreides ungleich geringer ist als der des Weines. Dies erklärt sich daraus, das ersteres Lebensbedürfnis, letzterer aber bloss Luxus ist. Denn JHVH vergisst selbst im Zorne die Barmherzigkeit nicht.

*) Der dritte Band jenes Werkes, in dem obige Emendation enthalten ist, erschien im Jahre 1901.

11. Für ידליקם lese man, wie der Parallelismus fordert, יִדְלְקוּ = sie jagen nach. הדליק heisst übrigens nur anzünden, aber nicht erhitzen. Im Sinne von „verfolgen", „nachjagen" wird דלק in der Regel mit אחרי konstruiert, doch findet sich poetisch auch die Konstruktion mit dem Acc.; vgl. Thr. 4, 19.

13. Für גלה ist vielleicht חָלָה zu lesen, unter עמי aber ist entschieden das gemeine Volk zu verstehen, im Gegensatz zu den im Vorherg. genannten Grossen. כבוד bezeichnet nicht die Vornehmen, den Adel, in welchem Sinne das Nomen unhebräisch ist, sondern ist gleichbedeutend mit dem darauffolg. המון und heisst, wie dieses, gerade umgekehrt die Massen, die niedern Schichten des Volkes. מבלי דעת bedeutet nicht unversehens, wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt, sondern ist mit Bezug auf die Grossen zu verstehen. Ob der Unwissenheit dieser Grossen, in der sie das Werk JHVHs, das heisst die von ihm hervorgerufene drohende Bewegung in der Völkerwelt, übersehend, prassen und schmausen, leidet das gemeine Volk, und die Massen sind dem Hunger und dem Durste preisgegeben. An מתי in Verbindung mit רעב ist nichts zu ändern; sieh zu Gen. 34, 30.

14. הרחיבה נפשה, in nüchterne Sprache übertragen, heisst: sie macht Platz in ihrem Magen; vgl. zu Gen. 27, 4. Dass der Hebräer bei נפש, wie es hier gebraucht ist, an ein Rezeptakel denkt, sieht man an Ausdrücken wie ריקה נפשו, 29, 8 und למלא נפשו, Pr. 6, 30. ופערה פיה ist nicht vom Aufsperren des Rachens zum Verschlingen zu verstehen, denn dazu passt לבלי חק nicht, weil man den Rachen nur soweit aufsperren kann, als es eben geht. Auch wäre פער dafür unhebräisch. פערה פיה ist so viel wie הרחיבה בפיה, vgl. Ps. 35, 21 gegen Hi. 16, 10. Ersteres ist hier vorgezogen, weil הרחיב im vorherg. Gliede vorkommt. Der Sinn ist danach der: Scheol stellt übertriebene Anforderungen, verlangt unendlich viel; sieh zu 57, 4 und I Sam. 2, 1. Am Schlusse ist für ועלז בה unbedingt zu lesen וְעָלְזָיהָ. Ein Verbaladjektiv oder Partizip עָלֵז kommt sonst nicht vor und ist von einem Verbum, wovon das Imperf. ausschliesslich auf o gebildet wird, auch nicht möglich.

17. Dieser Vers ist hier offenbar nicht an seinem Platze. Neuerdings transferiert man ihn und lässt ihn unmittelbar auf V. 10 folgen, aber den Worten ist auch ein in jenen Zusammenhang passender Sinn schwerlich abzugewinnen. Ich wenigstens kann

mit כדברם, wie auch mit מחים und גרים oder גדים, wie letzteres nach LXX lauten müsste, nichts anfangen.

18. Lies mit andern הַשּׁוֹר für השוא und הָעֶגְלָה für העגלה. Erstere Emendation ist hier unerlässlich, weil שוא im Genitiv ein anderes Nomen näher bestimmend sonst an fünfzehnmal vorkommt, aber stets ohne den Artikel; vgl. zu Sach. 10, 2. Nicht so absolut nötig ist letztere Emendation. Aber auch für חטאה ist, dem vorherg. העון entsprechend, החטאה zu lesen. Der Artikel ist durch Haplographie verloren gegangen. עון sowohl als auch חטאה bezeichnet hier nicht die Sünde selbst, sondern die Strafe dafür. Diese ist es, welche die sündigen Grossen spottend herbeiziehen; vgl. V. 19. עון hat öfter diese Bedeutung, und חטאה findet sich als Substantiv überhaupt nur noch Ex. 34, 7, weshalb es nicht befremdend sein kann, dass dasselbe an jener Stelle einen andern Sinn hat.

23. Für צדיקים bringen LXX und Syr. צדיק zum Ausdruck, und darauf hin wollen die Neuern den Sing. herstellen. Aber Jesaia hat absichtlich den Plural gebraucht, um die Beziehung von ממנו klar zu machen. Denn ממנו bezieht sich auf רשע und hängt nicht von יסורו ab, sondern von dem Subst. צדקה. Danach ergibt sich für den Satz der Sinn: und sie sprechen denen, die im Rechte sind, ihre Forderung gegen ihn — wörtlich ihr Recht ihm gegenüber — ab. Ueber die Konstruktion von צדקה mit מן, welches dem من البيان der Araber entspricht, vgl. Gen. 38, 26 und Hi. 4, 17 die Konstruktion des Verbums und über die Trennung des Nomens von seinem Komplement sieh zu Deut. 6, 25.

24. לשון אש als Subjekt steht in einer für uns Abendländer unbegreiflichen Weise auch bei dieser Konstruktion im Nominativ; das ersieht man aus ähnlichen Wendungen im Arabischen. חשש steht im st. constr., und חשש להבה ist = Stroh in Flammen. רפה bedeutet hier zur Wesenlosigkeit herabsinken, wesenlos werden; vgl. רפאים als Bezeichnung der wesenlosen Schatten in der Unterwelt. Gemeint ist, dass das Stroh zu Asche wird, denn die Asche ist das Bild der Wesenlosigkeit; sieh zu Gen. 18, 27.

25. Für das in diesen Zusammenhang unpassende וירגזו ההרים lese man וַיֵּהָרְגוּ הַשָּׂרִים und beziehe das Suff. in נבלתם auf השרים. Die Grossen, die JHVH spöttisch aufforderten, seine Drohung zu erfüllen — vgl. V. 19 — die werden bei deren Erfüllung vom Feinde niedergemetzelt werden und ihre Leichen werden wie Kehricht in den Gassen herumliegen.

26. Für לגוים ist, dem Sing. von לו und יבא entsprechend, לגוי zu lesen. Der Pl. ist durch Dittographie von Mem aus dem Folgenden entstanden. Dagegen ist es unnötig, mit Duhm מרחוק in ממרחק zu ändern.

27. עיף ist für יָעֵף verschrieben oder verlesen. Ersteres hat die hier erforderliche Bedeutung nicht. כשל heisst nicht ein Strauchelnder, sondern ein Schwacher, besonders einer, der, durch einen langen Marsch geschwächt, zu Fuss nicht weiter kommen kann; vgl. 2 Chr. 28, 15 und sieh zu Jer. 20, 11. לא ינום ולא יישן tilgt Duhm, und zwar weil nicht zu glauben sei, dass Jesaia von Assur dasselbe hätte sagen können, was Ps. 121, 4 von JHVH gesagt ist. Aber dies ist die reine Pedanterie. Uebrigens will hier nicht gesagt sein, dass Assur überhaupt nicht schläft, sondern nur dass er sich während seines bevorstehenden Marsches gegen Juda keinen Schlaf gönnen wird, und eine solche Hyperbel kann hier keineswegs befremden. Wenn man aber die fraglichen Worte streicht, muss der ganze zweite Halbvers der, wie gleich erhellen wird, sie voraussetzt, mitgehen. Dies sieht Duhm nicht ein, weil er den Sinn des Folgenden nicht richtig erfasst hat. Duhm folgt hier der traditionellen Fassung, wonach נפתח von dem zufälligen Lösen des Gürtels und נתק vom Reissen des Schuhriemens zu verstehen ist. Diese Fassung ist aber falsch, weil niemand einen Zufall am Gürtel und Schuhriemen verhüten kann, namentlich wenn er in grosser Eile ist, wie es Assur sein wird; vgl. V. 26b. נפתח heisst daher nicht „löst sich", sondern „wird gelöst", und ähnlich ist נתק zu verstehen. Wenn man schlafen geht, legt man den Gürtel ab und zieht die Schuhe aus. Assur aber wird auf dem eiligen Marsche gegen Juda den Gürtel nicht lösen und die Schuhe nicht ausziehen, weil er sich, wie im ersten Halbvers gesagt ist, keinen Schlaf gönnen wird.

28. Für das unpassende כַּצַּר lesen die Erklärer כַּצֹּר und verstehen dieses im Sinne von Kiesel, welchen Sinn das Substantiv jedoch sonst niemals hat. Auch leuchtet danach das tertium comparationis nicht ein. Der Parallelismus zeigt aber, dass hier nur die Schnelligkeit der Rosse und ihr heftiges Anstürmen beschrieben sind. Darum hat man für כצר, dem כסופה entsprechend, כַּסַּעַר zu lesen. Weder ושאג noch ישאג ist richtig. Man lese dafür וּמַשִּׂיג und ergänze dazu לו aus dem Vorherg. משיג heisst der Griff; vgl. zu Hi. 41, 18. Der Sinn des Satzes ist also: und einen Griff hat er wie ein junger Leu. Danach teilt sich aber der Vers logischer

Weise anders ab, sodass das Athnach bei כּכּפירים zu stehen kommt. וינהם entspricht dann dem שאגה und ויאחז dem ומשיג; sieh die Schlussbemerkung zu 4, 4. Für ויפליט ist ohne Zweifel וַיְבַלַּע zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Abschreiber Ain für Teth ansah, dem es in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich sieht. Die für Hiph. von פלט angenommene Bedeutung „den Raub in Sicherheit bringen" ist von den Erklärern ad hoc erfunden.

30. נִבַּט fasst man besser als Niph. Dann lässt sich darüber das sinnverwandte שקף vergleichen, das ebenfalls ohne wesentlichen Unterschied in Hiph. und Niph. gebraucht wird. Dagegen findet sich für intransitives Piel von נבט keine Analogie. צר ist zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Für וָאור ist dann selbstredend וְאור zu sprechen. Endlich hat man auch das rätselhafte בעריפיה in בְּעַד פָּנֶיהָ zu ändern. Ueber חשך בעד zgl. Ps. 139, 11 לילה בעד. Auch im Neuhebräischen wird חשך bisweilen mit בעד konstruiert; vgl. Beza 32b עולם חשך בעדו = die Welt ist ihm verfinstert.

VI.

1. Ueber die Konstruktion von בשנת וגו' ואראה sieh zu Gen. 22, 4. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier an der Spitze der Zeitangabe ויהי wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. Der Tempel, den JHVHs Schleppen füllen, ist sein irdischer Tempel, aber der Thron auf dem er sitzt, muss im Himmel stehend gedacht werden, sonst steckt in ושוליו מלאים את ההיכל nichts Nennenswertes. Wenn dem aber so ist, muss an die Darstellung dieser Vision eine spätere, nachexilische Hand angelegt worden sein. In der spätern Zeit dachte man sich JHVHs Thron im Himmel, aber zugleich den Tempel zu Jerusalem als seinen Fussschemel; vgl. Ps. 11, 4. 99, 5. Thr. 2, 1. Diese Vorstellung kann aber Jesaia nicht gehabt haben. Für Jesaia steht, wie Duhm richtig bemerkt, nicht einmal fest, dass er sich JHVH im Himmel wohnend gedacht hat.

2. שרפים hat mit שרף brennen nichts zu tun, vgl. zu V. 6, sondern hängt etymologisch mit dem arab. شرف zusammen und heisst erhabene Engel oder Oberengel, arab. عِلِّيُّون. An ממעל לו nimmt keiner der Erklärer Anstoss, vermutlich weil Koenig und Gesenius-Kautzsch nichts dagegen haben. Und doch ist der fragliche

Ausdruck unhebräisch. Denn nach Analogie von מִבֵּית לַפָּרֹכֶת, Ex. 26, 33 und מִצְּפוֹן לָעִיר Jos. 8, 3, steht מעל in der Verbindung ממעל ל im st. constr., und obgleich man poetisch יֹשְׁבֵי בָהּ und Aehnliches sagte, so ist diese Konstruktion bei Angaben der Richtung und der Lage selbst in der Poesie nicht gestattet. Mit andern Worten auf מִבֵּית, מחוץ, מנגב, מִצָּפוֹן, מים, מתחת und ממעל kann nur ל mit einem Substantiv folgen, nicht aber ל mit Suff.*) Für ממעל לו ist deshalb עליו zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem aus dem Vorherg. dittographiert wurde. עמד ist hier mit על konstruiert, weil JHVH, um den die Seraphim stehen, sitzt. Ueber יְעוֹפֵף im Unterschied von V. 6, wo Kal dieses Verbums in Anwendung kommt, sieh zu Gen. 1, 21. Sachlich ist noch zu bemerken, dass unser Prophet, der nicht wie Ezechiel in sinnlichen Erscheinungen himmlischer Wesen schwelgt, Kopf und Füsse der Seraphim von den Flügeln bedecken lässt, um sich in dieser Weise ihrer Beschreibung zu entziehen.

3. Der Ausdruck זה אל זה gehört schon der Sprache der Mischna an und kann deshalb unmöglich von Jesaia herrühren. Dieser würde dafür איש אל רעהו geschrieben haben. Wohl kommt im A. T. זה . . . וזה öfter vor im Sinne von „dieser . . . und jener“ oder „der eine . . . und der andere“, aber der Begriff der Gegenseitigkeit wird da niemals durch die Wiederholung dieses Wörtchens ausgedrückt. Ferner, wenn der fragliche Ausdruck hier ursprünglich wäre, müssten beide Verba, deren Subjekt er sein will, im Pl. stehen. Wenn man dagegen זה אל זה ausschaltet, ist das Subjekt unbestimmt. Dass man bei der Einschaltung dieses gegenseitigen Fürworts die darauf bezüglichen Verba gegen die grammatische Regel im Sing. beliess, zeigt, dass man, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, sich mehr scheute, im Texte Worte zu ändern, als welche hinzuzufügen. Das Subjekt des dreimaligen קדוש, das substantivisch gebraucht ist, wie auch das zu יהוה צבאות ergänzt sich aus dem Vorherg. Gemeint ist, der da sass auf dem Throne. Der Sinn des Ganzen ist danach der, und ein Ruf erscholl und kündete an: „der Heilige, der Heilige, der Heilige,

---

*) Der Grund hierfür ist, dass dieses ל eigentlich die nähere Beziehung angibt und somit den adverbialen Acc. vertritt, der durch ein Suff. nicht ausgedrückt werden kann; vgl. zu Gen. 1, 22 und 27, 33. Dasselbe gilt aber auch aus ähnlichem Grunde von dieser Präposition in Verbindungen wie היה ל und נתן ל im Sinne von „zu etwas werden“, respekt. „zu etwas machen“ und dergleichen Wendungen.

JHVH, der Heerscharen darstellt!“ Als Satz dessen Subjekt יהוה צבאות wäre, können die Worte keinen einleuchtenden Zweck haben. Dagegen dient dieser Ruf der Seraphim in obiger Fassung dazu, dem Propheten anzukünden, wer das ist, der auf dem Throne sitzt. Dieser Ruf wurde wiederholt von dem Augenblick, wo sich die Vision eröffnete, bis JHVH zu reden anfing; daher die Perf. consec. Der zweite Halbvers ist eine die Nennung JHVHs begleitende Doxologie, ungefähr wie ברוך הוא in dem rabbinischen הקדוש ברוך הוא, und wie im arab. عَزَّ وَجَلَّ, das gewöhnlich auf die Nennung Allahs folgt.

4. אמה ist hier ein architektonischer Kunstausdruck von unsicherer Bedeutung. Gemeint ist nicht, dass nur die אמות הספים, sondern dass auch sie erschüttert wurden, sogar die Schwellen am äussersten Ende des Tempels wurden von dem Rufe erschüttert. Der Rauch kam nach Duhm von den wie brennende Kohlen aussehenden Seraphim, und er füllte die Vorhöfe als gewaltiges Gott wohlgefälliges Opfer! In Wirklichkeit aber ging der Rauch von JHVH selbst aus, der bei ausserordentlichen Gelegenheiten im Feuer erscheint; vgl. Ex. 19, 18. Die Seraphim aber waren nicht feurig; sieh zu V. 2.

5. טמא שפתים sagt der Prophet, weil er daraus, dass es ihm vergönnt war, JHVH zu schauen, auf die Notwendigkeit, mit ihm zu sprechen, schliesst. Danach heisst aber נדמיתי nicht „ich bin verloren“, sondern ich muss verstummen, darf den Mund nicht auftun. Das ist die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung dieses Niph., und daraus entsteht erst, wie beim Niph. des stamm- und sinnverwandten דמם der Begriff „vertilgt werden.“ Wenn Jesaia gefürchtet hätte, dass er nach dem allgemeinen Glauben sterben würde, weil er als Sterblicher JHVH geschaut, würde er nichts mehr als כי את המלך וגו' als Grund seiner Furcht angegeben haben. So aber gibt der Prophet mit כי איש וגו' den Grund an, warum er nicht würde sprechen dürfen, während er durch כי את המלך וגו' erklärt, was ihn vermuten lässt, dass er zu JHVH zu sprechen haben würde. Denn JHVH lässt sich von niemand schauen, mit dem er nicht sprechen will. Nur so erklärt sich auch die asyndetische Wiederholung von כי an der Spitze des zweiten Halbverses; sonst würde es statt dessen וכי את oder bloss ואת heissen.

6. Der Seraph bedient sich bei der Operation, mit dem Glühstein einer Zange, und das beweist, dass er nach der hier zu

Grunde liegenden Vorstellung kein feuriges Wesen, sondern vielmehr selber gegen Feuer empfindlich ist; sieh zu V. 2.

7. Der dem Altar JHVHs entnommene Glühstein sühnt durch seine Berührung die Sünden des Propheten. Dies setzt aber voraus, dass die Berührung schmerzlich war; sonst hätte sie kaum sühnende Kraft haben können.

8. אמר, das sich auf אדני, nicht auf קול bezieht, steht als Prädikatsnomen im Acc., deshalb hat es den Artikel nicht. Ueber die Konstruktion sieh zu Gen. 3, 8. לנו fassen alle Erklärer im Sinne von „für uns", allein JHVH spricht sonst in den Schriften der Propheten von sich niemals im Pl., und er tut dies hier entschieden nicht, weil er danach auch נשלח statt אשלח sagen müsste. Dass JHVH die um ihn stehenden Seraphim als bei der Sendung Interessierte miteinschliesst, ist nicht anzunehmen. So kann sich ein Jesaia die Sache nicht gedacht haben. לנו ist mit מי zu verbinden und מי לנו = wer von uns, das heisst, von den hier Anwesenden; vgl. zu Ri. 1, 1. Gemeint sind die Seraphim und auch Jesaia, den JHVH natürlich gesehen hat. Durch diese Sprechweise gibt JHVH dem Propheten zu verstehen, dass er ihn senden wolle. Denn zur Zeit Jesaias war die Absendung eines himmlischen Wesens an Sterbliche nicht mehr denkbar.

10. Im ersten Halbvers hat die Folge „Herz, Ohren und Augen" den Zweck, im zweiten, der die Hauptsache enthält, die dort nötige rückgängige Ordnung, vgl. zu Gen. 4, 2, logisch zu gestalten. Die Punktation von וָשָׁב statt וְשָׁב hat den Zweck, diesem Verbum selbständige Bedeutung zu geben, während dasselbe sonst adverbialisch mit dem folgenden Verbum verbunden werden könnte.

11. Für תִּשָּׁאֶה ist wohl, dem vorherg. שאו entsprechend, תִּשְׁאָה als Kal zu sprechen. LXX bringen dafür תִּשָּׁאֵר zum Ausdruck, doch würde der Begriff „bleiben" hier nicht durch dieses Verbum, sondern durch Niph. von יתר ausgedrückt sein; vgl. 1, 8 und sieh zu Gen. 7, 23. Die Lesart der LXX beruht auf blosser Vermutung. Man mochte an dem zweimaligen שאה in demselben Verse Anstoss nehmen. Dies ist auch der Grund, warum die Massora das fragliche Wort als Niph. vokalisiert. Sie will durch die Abwechslung der Konjugation die Wiederholung desselben Verbums erträglicher machen. Doch hat im A. T. die Wiederholung eines Ausdrucks kurz hintereinander nichts Befremdendes.

13. בער heisst hier nicht brennen, sondern wegräumen, säubern; vgl. 1 K. 14, 10. Der Sinn ist: auch der übriggebliebene

zehnte Teil muss noch einer Sichtung unterworfen werden. Im zweiten Halbvers ist der Text heillos verderbt.

VII.

1. Streiche beidemal עליה, das 2 K. 16, 5 sowohl am Schlusse des ersten als auch des zweiten Halbverses fehlt. Diese Ueberschrift rührt nicht von Jesaia her. Sie ist vom Sammler oder Redaktor aus irgendeinem Geschichtswerk entlehnt worden. Der Bericht über den Misserfolg der Verbündeten hätte besser wegbleiben sollen. Der Auszug aus dem Geschichtswerk erstreckt sich bis Ende V. 3; sieh zu jener Stelle.

2. נחה als 3. Pers. fem. ist schon wegen יעץ in V. 5 schwerlich richtig. Dazu kommt noch, dass sich die Syrer im Lande Ephraim nicht niedergelassen haben können. Dieser Umstand spricht auch gegen die Aenderung von נחה in חָנָה. Duhm meint, חנה könne so viel sein wie: es ist schon unterwegs, was aber nicht richtig ist. Lagardes Vermutung, dass נחה zusammengezogen sei aus נֶאֶחָה und heisse „hat sich verbrüdert“, verdient kein Wort der Widerlegung. Möglicherweise hat man נִלְוָה für נחה zu lesen.*) Dann müsste aber auch על in עִם geändert werden; vgl. zu Gen. 29,34 und Num. 18, 2. Ueber die Vokalisierung von נוֹע als Inf. constr. sieh die Bemerkung zu Num. 11, 25.

3. Sieh zu V. 1. Nach dem, was dort über die Ueberschrift zu diesem Stücke gesagt ist, erklärt sich nicht nur, dass hier von Jesaia in der dritten Person gesprochen wird, sondern auch der Befehl JHVHs an ihn, seinen Sohn mitzunehmen. In dem Geschichtswerk, dem diese Ueberschrift entnommen ist, war vorher etwas gesagt über die symbolische Bedeutung des Namens dieses Sohnes. Auch mag dort auf den Knaben bei der folgenden Unterredung zwischen Jesaia und Ahas Bezug genommen worden sein. אל קצה heisst nicht ans Ende, sondern an den untern Teil; vgl. zu Gen. 4, 3.

4. Mit והשקט verträgt sich השמר durchaus nicht. Man hat wohl für beides לאמר השקט zu lesen. בחרי אף ist mit dem Vorherg. zu verbinden und als Komplement zu העשנים zu fassen. Ueber עָשַׁן in Verbindung mit אף vgl. Deut. 29, 19 und Ps. 74, 1. Was darauf folgt, ist Epexegese zum ersten Halbvers.

---

*) Darauf scheint auch אתחבר, wodurch der fragliche Ausdruck in Targum wiedergegeben ist, hinzudeuten; vgl. Onkelos zu Gen. 29, 34.

5. Für ונקיצנה liest schon Gesenius nach 29, 2 richtig ונציקנה = und wir wollen es bedrängen. Hiph. von קוץ kommt sonst nicht vor, und wenn es sich auch fände, würde die Bedeutung „Grauen einjagen“, die es haben müsste, hier nicht passen. Die Verbündeten selbst hatten ihren Kandidaten auch bei seinem eigenen Namen genannt. Bei der Wiederholung ihrer Rede lässt JHVH verächtlich den Namen des beabsichtigten Gegenkönigs selbst weg und nennt ihn bloss nach dem Namen seines Vaters; sieh zu 2 Sam. 4, 1.

8. Der zweite Halbvsrs, der wegen der bestimmten Zeitangabe nicht ursprünglich sein kann, gehört hinter V. 9a.

9. Sieh die vorherg. Bemerkung. Was hier jetzt den zweiten Halbvers bildet, ist hinter V. 10 zu transferieren.

11. Dass das, was jetzt V. 9b ist, unmittelbar vor diesen Vers gehört, ist schon oben gesagt worden. Es ist aber תַאֲמִנוּ für תַאמנו zu sprechen. Sonach wird hier ein trefflicher Zusammenhang damit hergestellt, und der Sinn des Ganzen ist wie folgt: wenn ihr nicht glaubt, denn ihr seid ja ungläubig, so fordere ein Zeichen. Im Vordersatze gebraucht Jesaia den Pl. aus Respekt vor dem König, wie denn auch die Anrede im Folgenden nicht speziell an Ahas ist, sondern an „die vom Hause Davids.“ Für שְׁאָלָה liest man ungleich besser שְׁאֵלָה als Substantiv. Drei der griechischen Versionen drücken statt dessen שְׁאֹלָה aus, aber dazu ist למעלה als Gegensatz viel zu schwach.

13. Hiph. von לאה fasst man hier geistlos genug in seiner gewöhnlichen Bedeutung, ohne sich zu fragen, was das heisst, jemand ermüdet Got und Menschen. Tatsächlich aber hat הֶלאה hier eine spezielle Bedeutung. Dieses Hiph. hiess beim Leben der Sprache wahrscheinlich jemand im Kampfe oder in irgendeinem Spiele schlagen, gegen ihn den Kampf oder das Spiel gewinnen; vgl. zu 16, 12 und 47, 13. Im A. T. hat sich unverkennbar erhalten die Bedeutung „einen im Wettlauf schlagen“ oder ihn im Argumentieren besiegen; vgl. zu Jer. 12, 5 und Hi. 16, 7. Daraus ergibt sich die Bedeutung „einen in irgend etwas übertreffen.“ Danach ist der Sinn hier: ist euch nicht genug damit, mehr zu sein als andere Menschen, dass ihr auch noch mehr sein wollt als Gott? Dem בית דוד gegenübergestellt, bezeichnet אנשים andere Menschen die nicht dem Hause Davids angehören; vgl. zu Gen. 3, 2. Gemeint ist, dass Ahas, indem er auf ein Zeichen verzichtet, dessen

Forderung ihm JHVH gnädiglich freistellt, sich generöser zeigen will als sein Gott.

14. Der Sinn von הוא ist hier durch „selbst" lange nicht wiedergegeben. Dieses Fürwort ist freilich تأكيد zu אדני, aber in einer eigentümlichen Weise, die es für uns nötig macht, den Begriff anders als durch ein pronominales Adverb auszudrücken. הוא heisst in diesem Falle für uns: unaufgefordert, aus freien Stücken. „Von selbst" würde so ziemlich zutreffend sein. Der Artikel in העלמה ist للجنس, das heisst er gibt dem Nomen die Determination der Gattung, nicht die des Individuums. Es ist also irgendein junges Weib gemeint. הנה העלמה הרה heisst nicht notwendig das junge Weib wird schwanger werden, sondern kann auch so viel sein wie das junge Weib ist schwanger.

15. Dieser Vers ist wahrscheinlich unecht. Die zweite Hälfte ist vom geschlechtlichen Bewusstsein zu verstehen; sieh zu Gen. 2, 9.

16. Ueber den ersten Halbvers sieh die vorherg. Bemerkung und zu קץ מפני vgl. Ex. 1, 12 und Num. 22, 3. Das Verbum heisst eigentlich zusammenschrumpfen, vgl. talmudisch כוץ und קוץ*) mit konsonantischem Waw, dann zurückfahren, daher mit ב vor etwas Ekel empfinden und מפני sich fürchten vor. Zu letzterer Konstruktion und Bedeutung liesse sich vergleichen englisch „to shrink from" = scheuen.

17. Für יביא verlangt der Zusammenhang והביא. Von den beiden Königen, vor denen Ahas solche Angst zeigt, hat er nichts zu fürchten; dagegen wird JHVH zur Strafe für seinen Unglauben gegen ihn eine Macht erwecken, die wirklich schrecklich ist. Am Schlusse ist את מלך אשור eine Glosse, denn es ist nicht die Art der Propheten, ihre Bilder zu erklären.

20. Hinsichtlich בתער השכירה muss sich jeder Unbefangene für die Erklärung Barths entscheiden, wonach die Dingung des Schermessers eine Anspielung ist auf das von Geschenken begleitete Gesuch des Ahas an den König von Assyrien, vgl. 2 K. 16, 7 f., gegen Duhms Behauptung, dass Assur hier somit JHVHs Söldling genannt wird. Denn JHVH hat nicht nötig, Truppen zu mieten. Wenn er Kriegsmächte als Strafwerkzeuge braucht, pfeift er sie

---

*) Letzteres Verbum findet sich in unsern Talmudausgaben in der oben angegebenen Bedeutung nicht, doch las Nathan ben Jechiel Chullin 48 b וקויץ für וכויץ; sieh Aruch s. v. קוץ I.

ohne weiteres herbei; vgl. V. 18 und 5, 26. Für בעברי נהר ist entschieden בְּעֵבֶר הנהר zu lesen. נהר ohne Artikel kann den Euphratfluss nicht bezeichnen, und Duhms Vergleich des Pl. עברי mit אֱלֵי und עֲדֵי passt wie die Faust aufs Auge, da letztere keine Plurale sind; sieh zu Gen. 30, 13. במלך אשור ist eine Glosse; vgl. zu V. 17, und noch eine absurde Glosse dazu, denn mit einem Könige lässt sich nicht scheren. וגם ist = und sogar. Der Bart wird besonders hervorgehoben, weil er die Zierde des Mannes ist.

21. Dieser und der folgende Vers stehen in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder dem Folgenden. Das kleine Stück ist wohl ein Fragment an unpassender Stelle untergebracht.

25. Die hier beschriebenen Berge haben schlechtern Boden als die in V. 23 genannten Weinberge, wo die besten und für die damaligen Verhältnisse äusserst teuern Reben wachsen. Diese minder guten Berge, denen nur durch mühsame Gärtnerarbeit etwas abzugewinnen ist, werden noch mehr vernachlässigt werden. תבא ist mit Duhm in יבא zu ändern und V. 24 zu vergleichen. Aber auch für יראת hat man entschieden מיראת zu lesen. Ohne die Präposition kann der Ausdruck nicht heissen „aus Furcht." Duhms Hinweis auf 2 Sam. 23, 3 trifft nicht zu; sieh zu jener Stelle. Nach irrtümlichem Wegfall der Präposition, blieb nichts übrig, als in יראת das Subjekt zu erblicken, und darum wurde das Verbum demgemäss geändert. Das Subjekt zu יבא ist unbestimmt.

VIII.

1. גליון heisst nach der Angabe der Wörterbücher schlechtweg eine Tafel, und da der Ausdruck offenbar von גלה abstammt, gibt man diesem Verbum die Bedeutung „glatt sein" „rein sein", um in dieser Weise für das davon abgeleitete Substantiv die Bedeutung „glatte Tafel" zu gewinnen. Aber diese Bedeutung des Verbums ist ad hoc erfunden, ausserdem braucht eine Tafel für eine Inschrift, die gewöhnlich mit grossen Buchstaben geschrieben ist, weder glatt noch besonders rein zu sein. Davon kann sich jeder überzeugen, der in Amerika reist. Da kann man in den Feldern zu beiden Seiten der Fahrstrasse auf den Zäunen und den rauhesten Felsen unzählige Reklamen lesen. Wenn man nun erwägt, dass לוח, das wirklich jede beliebige Tafel bezeichnet, im A. T. nahe an vierzigmal vorkommt, während unser Nomen, von der zweifelhaften Stelle 3, 23 abgesehen, sich nur hier findet, muss

man annehmen, dass letzteres eine bestimmte besondere Tafel ausdrückt, die sich von der durch לוח bezeichneten durch etwas anderes als Glätte unterscheidet. Tatsächlich heisst גליון, dem Grundbegriff von גלה gemäss, öffentliche Bekanntmachung, vgl. arab. جِلْيَان*), dann die Tafel, worauf eine solche Bekanntmachung geschrieben ist. Letztere Bedeutung hat das Nomen hier. Der גליון unterscheidet sich also vom לוח durch seine Grösse, weil eine öffentliche Bekanntmachung in besonders grosser, in die Augen fallender Schrift geschrieben ist.

Auch der Ausdruck בחרט אנוש ist nicht richtig erfasst worden. Nach den Erklärern heisst er: in leserlicher Schrift, eigentlich in der Schrift des gemeinen Mannes. Danach müsste die Verbindung ein stehender Ausdruck gewesen sein, von einem solchen aber kann אנוש, das ausschliesslich der poetischen Sprache angehört, nicht ein Bestandteil sein. Es müsste איש oder eher אדם dafür gebraucht sein. Duhms Vermutung, dass אנוש speziell den altfränkischen Mann bezeichnen kann, der mit der Zeit nicht fortschritt und auch in den „Wissenschaften" dem Alten treu blieb, verdient keine Beachtung. Wenn man erwägt, dass גליון, das, wie bereits gesagt, an sich eine grosse Tafel bezeichnet, noch durch גדול näher beschrieben ist, und dass demnach hier eine Tafel verlangt wird, die selbst für eine öffentliche Bekanntmachung gross ist, so ergibt sich für בחרט אנוש der Sinn: in Schrift von Mannes Grösse. Die ganze Inschrift, die nicht mehr als vier Worte enthielt, brauchte nur eine Zeile zu bilden, und darum konnte die Schrift so gross sein.

Für לְמַהֵר ist, dem חש entsprechend, לְמַהֵר zu sprechen und über die Verbindung מַהֵר שלל 16, 5 מְהִר צדק zu vergleichen. Was das dem ersten Worte der Inschrift vorgeschlagene ל betrifft, so nehmen die Erklärer an, dass dasselbe hier und Ez. 37, 16 die Geltung eines blossen Kolons hat und den Wortlaut der Inschrift einleitet, allein diesen Dienst tut im Hebräischen sonst לאמר, nicht nur beim sprechen, sondern auch beim Schreiben; vgl. 2 Sam. 11, 15. 1 K. 21, 9 und 2 K. 10, 1. ל an der Spitze der Inschrift gibt die nähere Beziehung an. Es scheint, dass die Propheten bei ausserordentlichen Gelegenheiten das Thema ihrer Rede kurz vorher öffentlich bekannt machten, und demgemäss soll Jesaia auf

---

*) Von Freytag ausgelassen, aber aufgenommen von dem gründlichern Lane.

der öffentlich auszustellenden Tafel in sehr grosser, in die Augen fallender Schrift ankünden, dass seine nächste Rede den מהר שלל חש בז zum Gegenstand haben wird. Nur so hat die Inschrift überhaupt einen Sinn. — Der Gebrauch von ל an der obengenannten Ezechielstelle wird dort erklärt werden.

2. Für ואעידה bringen LXX, Syr. und Targum והעידה zum Ausdruck, allein danach müsste es לך statt לי heissen. Auch würden die Zeugen, wenn wir hier die Fortsetzung der Rede JHVHs hätten, darin mit Namen nicht genannt sein. Man hat aber וָאעידה zu sprechen. Die Recepta vereint diese Lesart mit der der obengenannten Versionen. Die genannten Männer bestellte Jesaia als Ohrenzeugen seiner in der nächsten Rede zu machenden Vorausverkündung, die sie für die Zukunft verzeichnen sollen, damit sich zeigt, ob sie richtig in Erfüllung ging. Selbstredend mussten diese Zeugen Würdenträger sein. נאמנים ist, wie Duhm richtig bemerkt, mit Bezug auf das Volk zu verstehen, nicht mit Bezug auf JHVH. Einen Grund dafür gibt Duhm nicht an. Der Grund aber ist der, dass von den beiden Zeugen der erstgenannte nach 2 K. 16, 10. 11 ein Werkzeug des Ahas war und auf dessen Befehl ohne weiteres den althergebrachten Altar JHVHs. im Tempel durch einen andern nach heidnischem Muster hergestellten ersetzte. Der andere Zeuge wird wohl auch nicht viel besser gewesen sein. Solche Zeugen aber konnten bei JHVH nicht gut angeschrieben sein. Dem Volke waren sie jedoch נאמנים, und da das Zeugnis eigentlich nur für das Volk sein sollte, fiel die Wahl des Propheten auf diese Würdenträger, die, wie sie auch waren, beim Volke in hohem Ansehen standen.

4. קרא אבי ואמי drückt freilich einen Ruf aus, aber nicht den Ruf „Vater!“ und „Mutter!“, sondern „mein Vater!“ und „meine Mutter!“ Mit andern Worten, der Ausdruck bezeichnet eigentlich die Fähigkeit des Knaben, seine Eltern von einander und von andern Leuten zu unterscheiden.

6. Mit ומְשׂוֹשׂ ist hier nichts anzufangen. Vielleicht ist וּמָשׁוֹשׁ als Inf. absol. von משש zu lesen und את als nota acc. zu fassen. „Die beiden genannten Könige befühlen“ wäre so viel wie sie sondieren, ob sie mit sich wegen des Friedens unterhandeln lassen. Andere, welche die massoretische Aussprache des fraglichen Wortes beibehalten, sind gezwungen, anzunehmen, dass es in Juda eine mit den Feinden liebäugelnde politische Partei gab, auf die hier angespielt wird. Allein diese Annahme, an sich nicht wahrscheinlich,

verträgt sich nicht mit העם הזה, welcher Ausdruck nur das gesamte Volk bezeichnen kann, nicht aber einen besondern Teil davon, der eine bestimmte politische Richtung verfolgte.

7. את מלך אשור ואת כל כבודו ist als Glosse zu streichen und zu 7, 17 zu vergleichen. In dieser Glosse bezeichnet כבוד ein starkes Heer, eine grosse Kriegsmacht (gegen Duhm). והלך על כל גדותיו ist = und er wird strömen unter Zufluss all seiner Nebenflüsse; vgl. zu Jos. 3, 15. Unter „Nebenflüsse“ sind hier Hilfstruppen aus andern Völkern zu verstehen.

8. Für שטף ועבר ist entschieden שָׁטֹף וְעָבֹר zu vokalisieren. In כנפיו ist kaum ein Bild vom Vogel zu erblicken, sondern vielmehr die eigentliche Bezeichung von Kriegsheeren; vgl. das sinnverwandte אגף bei Ezechiel.

9. רעו ist schwerlich richtig, denn von Kal von רעע war gut klassisch ausser dem Inf. nur die dritte Pers. Sing. Perf. und Imperf. im Gebrauch, sonst nichts*). Es ist wohl nach LXX דְּעוּ dafür zu lesen. Danach muss man aber auch das erste וחתו in וְשִׂתוּ ändern und dazu לב als Objekt im Geiste supplizieren; vgl. 41, 20 und öfter blosses שום für שום לב. Aus ושתו entstand zuerst unter dem Banne von Vb וחתו, und dieses machte die Aenderung des vorherg. Verbums nötig.

10. Für עצו ist zu sprechen עֻצוּ von יעץ und darüber zu Ri. 19, 30 zu vergleichen.

11. Für בחזקת gibt es eine Lesart כחזקת, doch verdient ersteres den Vorzug. Für וִיסרני aber, das hier ungrammatisch ist, hat man וַיְסִרֵנִי als Imperf. consec. Hiph. von סור zu lesen. Der Satz heisst danach: und er hält mich davon ab, dass ich den Weg dieses Volkes ginge.

12. Für das unpassende קשר ist mit andern beidemal קָדֹשׁ = Gegenstand göttlicher Verehrung, aber nicht קֹדֶשׁ, zu lesen. Letzteres wäre nicht viel besser, als die Recepta. תיראו und תעריצו sind von göttlicher Verehrung zu verstehen; sieh die folgende Bemerkung.

13. Für מעריצכם ist, dem מוֹרַאֲכֶם entsprechend, מַעֲרִצְכֶם zu lesen. מַעֲרָץ ist ein poetisches Synonym von מורא und heisst wie dieses und קָדֹשׁ Gegenstand göttlicher Verehrung. Dagegen könnte מעריצכם nach V. 12 nur heissen „der euch zum Gegenstand göttlicher Ver-

---

*) Die Massora hält sogar רַע durchweg für ein Adjektiv, wie ihre Betonung von רעה Deut. 15, 9 und 2 Sam. 19, 8 zeigt. Die dritte Pers. Pl. des Imperf. Kal findet sich nur Neh. 2, 3.

ehrung macht", was aber keineswegs passt. Schrecken einflössen kann Hiph. von ערץ nicht bedeuten.

14. Für למקדש ולאבן ist mit veränderter Wortabteilung למקדשו לאבן zu lesen und das Suff. auf das vorherg. העם הזה zu beziehen. Selbstredend hat man danach נֶגֶף mit Athnach zu sprechen. מקדשו ist = das, was es für קדוש hält; sieh zu V. 12 und Ez. 11, 16. Andere lesen für die beiden Worte bloss לאבן, was jedoch rein willkürlich ist. Für לישב liest man wohl besser לישבי, das die meisten Versionen und auch etliche hebräische Handschriften ausdrücken. Der Sing. mag durch Haplographie von Jod entstanden sein.

16. Dieser und die folgenden zwei Verse sind nicht die Fortsetzung der Rede JHVHs, auch sind die Worte nicht an die Zuhörer gerichtet, sondern der Prophet spricht sie für sich und vor sich hin. Letzteres gilt bestimmt von diesem Verse, nicht so sicher von V. 17 und 18. צור, wie auch חתום, wofür man mit Duhm חָתוֹם zu sprechen hat, ist Inf. absol., aber in dem zu 2, 10 angegebenen Sinne zu fassen. תעודה heisst hier dem Zusammenhang nach Vermahnung; vgl. den Gebrauch des Verbums עוד. למודי heisst nicht meine Jünger, denn solche hatten Propheten zur Zeit Jesaias nicht. למוד heisst überhaupt nicht Jünger. Bei diesem Substantiv tritt der Begriff „gewöhnt sein an", „vertraut sein mit" hervor, welcher der Grundbegriff des Verbums ist. למוד heisst daher, jemand, der mit dem Genannten vertraut ist; vgl. besonders Jer. 2, 24. חתם ב ist = beschränken auf. Danach ist der Sinn des Ganzen der: es gilt nun, die Vermahnung der Oeffentlichkeit zu entziehen und die Lehre auf die zu beschränken, die meine Art kennen, das heisst, die da wissen, dass das, was ich voraussage, auch eintrifft. Die andern, meint der Prophet, glauben doch nicht; vgl. zu 7, 9.

19. V. b ist nicht Fortsetzung der Rede der Ratgeber, sondern des Propheten Einwand gegen ihren Rat.

20. Hier ist der erste Halbvers ein Schwur und = bei der Lehre und der Vermahnung! Daher die Einleitung dessen, was darauf folgt, mit אם לא = dass. ל bezeichnet bei beiden Substantiven den Acc., in dem die Schwurformel steht.*) Was auf כדבר הזה folgt, ist zum Folgenden zu ziehen.

---

*) Im A. T. ist mir kein anderes Beispiel von dem Gebrauch von ל bei einer Schwurformel bekannt, wohl aber im Talmud; vgl. Joma 84a, wo gesagt wird, dass die Worte לאלהא דישראל לא מגלינא beides heissen können, „dem Gotte Israels will ich's nicht verraten" und auch „bei dem Gotte Israels! ich werde es nicht verraten".

21. Dass die Schlussworte des vorherg. Verses hierher gehören, ist schon gesagt worden. אשר vertritt aber den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll. Für שחר ist שֹׁחַד zu lesen. Das Suff. in בה ist neutrisch zu fassen und auf die Kalamität zu beziehen, wegen welcher manche raten, die Totenbeschwörer zu befragen. אשר וגו' hat die Geltung eines Bedingungssatzes, daher ועבר mit Waw Apodosis. עבר mit ב der Sache heisst, etwas durchmachen; vgl. englisch „to go through troubles". Die Konstruktion in עבר בה verhält sich zu der in עלי עברו חרוניך, Ps. 88, 17, ungefähr wie die Konstruktion in צר ומצוק מצאוני, Ps. 119, 143 zu der in צרה ויגון אמצא, Ps. 116, 3. Der Sinn des Ganzen ist danach: wenn man das Honorar für den Totenbeschwörer nicht haben wird, so wird man die Kalamität durchmachen, gedrückt und Hunger leidend. Gedrückt heisst ohne den etwaigen Trost, den der honorierte Totenbeschwörer gegeben haben würde. Im zweiten Halbvers ist wohl מלכו ואלהיו für במלכו ובאלהיו zu lesen. Letzteres kann nach 1 Sam. 17, 43 nur heissen „man wird bei seinem König und seinem Gotte fluchen", d. i., man wird Flüche ausstossen, in deren Formeln die Namen des Königs und des Gottes genannt sind, und das passt hier nicht. Das Suff. in אלהיו bezieht man besser auf מלכו. Der falsche Gott, der in der Not nicht helfen kann, wird zu dem König in Beziehung gebracht, weil er dessen Verehrung in Israel einführte. Der Satz ופנה למעלה ist mit dem Folgenden zu verbinden.

22. Sieh die Schlussbemerkung zum vorherg. Verse. Danach ist hier אל ארץ Korrelat zu dem dortigen למעלה.

23. Die Worte כי לא מועף לאשר מוצק לה sind undeutbar. „Denn hat nicht Umnachtung, was Aengstigung hat?" (Duhm) kann der Satz nicht heissen.

IX.

2. הרבית הגוי לו ist in הרביתה גיל zu ändern und für הגדלת השמחה mit veränderter Wortabteilung הגדלתה שמחה zu lesen. Andere lesen im ersten Satz הגילה und lassen den zweiten unverändert. Allein das Fem. גילה gehört der nachexilischen Sprache an, und weder dieses noch das öftere גיל kommt sonst im A. T. mit dem Artikel vor. Auch das sehr häufige שמחה findet sich sicher nur in Esra und Ecclesiastes je einmal mit dem Artikel. Jesaia kann also weder הגילה noch השמחה geschrieben haben. לפניך ist = in deinem Heiligtum. Wie man sonst in JHVHs Heiligtum unter Danksagung

jubelt, wenn man Beute verteilt, so wird sich das Volk freuen und jubeln, wenn es aufhört, selbst die Beute der Feinde zu sein. Diese bescheidene Hoffnung lässt tief blicken.

3. מטה fasst Raši richtig nicht als Substantiv, sondern als Partizip Hiph. von נטה. Danach ist מטה שכמו = der ihm den Nacken beugt; vgl. Gen. 49, 15. Der Gebrauch von Hiph. an unserer Stelle, während an jener Kal in Anwendung kommt, erklärt sich daraus, dass dort vom Nacken des Subjekts die Rede ist und hier vom Nacken eines andern; sieh zu Gen. 39, 21. שבט הנגש בו ist Glosse eines alten Lesers, der hinsichtlich מטה שכמו in denselben Irrtum verfiel, in dem sich die modernen Erklärer befinden. Nur wenn מטה Bezeichnung für den Feind selbst ist, passt dazu החתת, nicht aber wenn darunter nur seine Geissel zu verstehen ist.

4. Für מגוללה lesen die meisten der Neuern מְגֹאָלָה, besser jedoch ist מְגֻאָלָה, da ersteres mehr levitische als physische Unreinigkeit ausdrücken würde. Es ist aber hier nicht von den Dingen der Feinde Israels die Rede, sondern von denen Israels selbst. Kriegern gereichen Blutflecke an den Kriegsgewändern zum Ruhme, weil sie von der Erschlagung von Feinden zeugen. Solche blutige Gewänder, wie auch die für Krieger charakteristische Fussbekleidung werden nunmehr in Juda verbrannt werden, weil es lange, während der ganzen Regierungszeit des Königs, dessen Geburt im Folgenden angekündet ist, keinen Krieg geben wird; denn die Zeit wird eine Zeit des Friedens sein, wo Kriegsruhm nichts gilt; vgl. V. 6 und 2, 4.

5. פלא יועץ ist = unvergleichlich in seinen Ratschlägen. Ueber פלא sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 15, 11. Mit אֵל kommt man hier nicht aus, weil kein Sterblicher אֵל genannt werden kann. Die Fassung von אל גבור im Sinne von „Gottheld“ ist aus sprachlichen Gründen nicht zulässig. Man spreche dafür אֶל und vergleiche Jer. 49, 20. Unter גבור ist der Feind zu verstehen. Der Gesamtausdruck פלא יועץ אל גבור ist danach so viel wie: unvergleichlich in seinen Ratschlägen gegen den Tyrannen. Die Aussprache אֵל wurde durch 10, 21 eingegeben, wo aber von JHVH die Rede ist. Für שלום endlich ist, dem vorherg. עד entsprechend, עולם zu lesen und zu V. 6 zu vergleichen. Vom Frieden ist erst im folgenden Verse die Rede. עולם sowohl als עד ist aus einleuchtenden Gründen nicht von der Zeit, sondern von den Umständen

zu verstehen. Der betreffende König wird seinem Volke unter allen Umständen sowohl Vater als Fürst sein.

6. Für das unmögliche Kethib liest die Massora למרבה. Korrekt jedoch ist nur רַבָּה, vgl. LXX, da im Kethib לם aus dem Vorhergehenden dittographiert ist. Diese Dittographie beweist aber, dass unsere Emendation des Schlusses von V. 5 richtig ist. על ist mit שלום zu verbinden und שלום על כסא = Frieden für den Thron; vgl. K. zu Ps. 128, 6. Für אתהּ ולסעדהּ ist אתֹה ולסעדֹה zu sprechen, denn, während להכין sowohl auf כסא als auch auf ממלכתו passt, kann סעד nur mit Bezug auf ersteres gebraucht werden; vgl, Pr. 20, 28. מעתה ועד עולם ist gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden.

7. Hier fängt eine neue Rede an, die mit dem Vorherg. in keiner Weise zusammenhängt. Für דָבָר שָׁלַח ist nach LXX דֶּבֶר שָׁלַח zu lesen. Aber auch ונפל hat man im וְנָגַף zu ändern.

8. Da לאמר von וידעו, wie immer man dieses auch fassen mag, nicht abhängen kann, so ergänzen die Erklärer vor dem zweiten Halbvers כי יאמרו oder nehmen den irrtümlichen Wegfall dieser beiden Worte an. Mir scheint jedoch, dass וידעו für וַיָּרֵעוּ verschrieben ist. וירעו לאמר wäre = aber sie sagten boshaft. Ueber die selbständige Bedeutung von לאמר vgl. z. B. 2 Sam. 2, 22.

10. Für צרי ist צריו zu lesen und רצין als Glosse dazu zu streichen. Das Suff. bezieht sich auf Israel. Andere konjizieren nach LXX, die הר ציון für רצין ausdrücken, צָרָה, allein der Sing. von צר kommt mit der einzigen Ausnahme von Hi. 16, 9, wo aber der Text offenbar nicht in Ordnung ist, sonst nirgends mit Suff. vor.

11. Für בכל פה ist ohne den mindesten Zweifel מִכָּל פֵּאָה zu lesen. מכל פאה ist = auf jeder Seite, das heisst nach מפנים und מאחור, rechts und links. „Mit jedem Maule fressen" ist keine hebr. Sprechweise. An der Korruption ist hauptsächlich das Verbum des Satzes schuld, das פה vermuten liess.

12. Der Artikel in המכהו ist den Erklärern ein Anstoss, und er hat zu der sonderlichen Konjektur Lagardes geführt, wonach Jesaia עֲדֵה מכהו (עֲדֵה = עֲדֵי) für עד המכהו sprach. Dabei vergisst man, dass, bei dem Partizip act. die Annextion nur den Acc. vertritt und darum eine uneigentliche ist. Aus diesem Grunde hat das Suff. im Hebräischen sowohl wie im Arabischen in solchem Falle ebensowenig determinierende Kraft, wie der Acc. selbst, weshalb das Partizip, wenn es determiniert sein soll, trotz des Suff. den

Artikel zu sich nimmt; vgl. fürs Hebräische 63, 11 המעלם. Deut. 8, 14 המוציאך. Deut. 8, 15 המוליכך und Deut. 20, 1 המעלך.

14. Dieser Vers ist mit Recht allgemein als Glosse zu dem Vorhergehenden anerkannt.

15. מבלעים ist so viel wie: unter einander oder mit sich selbst uneinig; sieh zu Num. 4, 20.

16. Für das in diesem Zusammenhange unpassende ישמח ist wahrscheinlich יחמל zu lesen. Lagarde liest יפסח (das ursprünglich יפשח geschrieben wäre) aber פסח kann, seinem Grundangriffe gemäss, der da ist „überspringen", nur eine ausnahmsweise Verschonung des Objekts ausdrücken, mit dem Nebenbegriff, dass andere zu gleicher Zeit unverschont bleiben, und passt deshalb hier nicht. Denn unmöglich kann hier die Verschonung der Jünglinge bei Nichtverschonung der Alten gemeint sein.

17. Was ויתאבכו heisst, lässt sich, da dieses Verbum sich sonst nirgends findet, nicht sagen. Für גֵּאוּת aber ist ohne Zweifel גֵּאוֹת oder גֵּיאָיוֹת als Pl. von גיא zu lesen.

18. Für נעתם habe ich im hebräischen Werke nach Hi. 38, 13 נֶעֶרְתַּם vermutet. Jetzt aber erscheint mir letzteres deshalb unpassend, weil man hier dem Zusammenhang nach etwas erwarten muss, wovon das Land selbst affiziert wird, nicht etwas, was dieses mit seinen Bewohnern tut. Am Ende wird LXX mit ihrem συγκέκαυται doch Recht haben; vgl. arab. غتم unausstehliche Glut*) und sieh zu 11, 15. Von der Zornsglut JHVHs erglüht der Boden unter den Füssen. Danach bildet כמאכלת אש keine Schwierigkeit, denn כמאכלת ist so viel wie כְּבְמַאֲכֹלֶת (ב fällt als Präposition bei vorgeschlagenem כ auch sonst in der Regel weg) und der Sinn des Satzes der: sodass die Leute sich benehmen werden, wie wenn Feuer ausbricht, wo jeder nur an sich selbst denkt und sich kein Gewissen daraus macht, seine eigene Rettung auf Kosten anderer zu bewerkstelligen. Zu solchem Zustande der Dinge passt die darauf folgende Schilderung recht gut. Andere emendieren כמו אכלי איש = wie Kannibalen. Allein danach müsste es אדם und nicht איש heissen. Ferner, obgleich Ausdrücke wie „Menschen fressen" im A. T. als Bild vorkommen, war doch den alten Israeliten das Vorhandensein von wirklichen Menschenfressern unbekannt. Am

*) Dass das Verbum, welches bei Freytag fehlt, aber von Lane angeführt ist, im Arab. auf die im Magen in Folge von Ueberessen entstehende Hitze sich beschränkt, verschlägt nicht viel, da diese Beschränkung im Hebräischen nicht notwendig existieren muss.

wenigsten konnte man zur Zeit unseres Propheten von der Existenz der Kannibalen wissen. Ausserdem pflegen Kannibalen nur Fremde zu fressen, nicht auch Stammesgenossen. Endlich wäre das darauf folgende איש אל אחיו לא יחמלו, wenn hier ein Vergleich mit wirklichen Menschenfressern vorläge, viel zu schwach.

19. Das Imperf. יגזור statt des sonstigen יִגְזַר ist nur eine massoretische Differenzierung. Im Grunde aber genügt hier das Verbum bei letzterer Aussprache vollkommen. Denn schneiden kann sehr gut so viel sein wie kauen, daher essen. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, passt zum ersten nicht. Für זרעוֹ ist זַרְעוֹ zu vokalisieren. Man frass das Fleisch seiner eigenen Kinder. Ueber זרע als Bezeichnung der unmittelbaren Nachkommen, das heisst, der mit den Vätern koexistierenden Kinder, vgl. besonders Gen. 21, 13 und über das Fressen der eigenen Kinder Deut. 28, 53—57 und besonders 2 K. 6, 28. 29.

X.

1. Fortsetzung der vorherg. Rede, die erst mit V. 4 zu Ende kommt. So scheint es wenigstens nach V. 4b, demselben Kehrvers, der sich 9, 11. 16 und 20 findet. Andere halten freilich jenen zweiten Halbvers für einen spätern Zusatz. Der aufgelöste st. constr. חקקי scheint einen andern Sinn zu haben als das gewöhnliche חֻקֵּי. In der uns vorliegenden Form bezeichnet der Ausdruck wohl nicht Gesetze sondern Bedingungen, unter denen ein Geschäft abgeschlossen wird. Denn schwerlich konnte man besondere Gesetze machen, die nur für die Armen drückend waren. Wohl aber konnten die Reichen in ihre Verträge mit den Armen Paragraphen und Klauseln einschalten, die für letztere unvorteilhaft waren. Ebenso ist das nur hier vorkommende Piel von כתב höchst wahrscheinlich ein juristischer Ausdruck. Was dieses Piel eigentlich bedeutet, lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

3. תעזבו ist unmöglich richtig überliefert. Denn עזב kann nur heissen von etwas lassen, es aufgeben; wenn man aber etwas aufgibt, bleibt es sich gleich, wo man es lässt. Was aber schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass אנה ein Verbum der Bewegung voraussetzt, während עזב ein solches nicht ist. Aus diesen Gründen hat man für תעזבו entschieden תָּעֻזוּ zu lesen; vgl. V. 31. Ex. 9, 19 und Jer. 4, 6. 6, 1. Danach heisst der Satz: und wohin wollt ihr euer grosses Vermögen flüchten, um es in Sicherheit zu bringen?

4. Hier ist der erste Halbvers, namentlich das erste Glied, undeutbar. Lagardes bekannte Emendation mag geistreich sein, richtig aber ist sie keineswegs.

5. Für ומטה הוא bieten etliche Handschriften וּמַטֵּהוּ doch genügt es vollkommen, wenn man bloss ומטה in וּמַטֵּה ändert. Die Verbindung des Nomens im st. constr. mit dem folg. persönl. Fürwort hat ihre Analogie in den Ausdrücken אֶתְהֶם und מִנְהֶם, die korrekter Weise את הֵם und מן הֵם gesprochen werden sollten; vgl. 2 K. 9, 18 עַד הֵם. Für בידם aber ist הָיִים zu lesen und V. 15c zu vergleichen. Es ist jedoch hier nicht von dem die Rede, was Assur wirklich ist, sondern von dem, was JHVH beabsichtigt hatte, dass er sein sollte. Denn der Sinn des Ausrufs, etwas freier wiedergegeben, ist der: o über Assur, der der Stock meines Zornes hätte sein, den mein Grimm als Geisel hätte schwingen sollen! In diesem Ausdruck liegt indirekt schon der Gedanke, dass Assur über die Absicht JHVHs hinwegging. JHVH hatte beabsichtigt, ihn als Strafwerkzeug zu gebrauchen, er aber gebrauchte den Zorn JHVHs für seine eigenen politischen Zwecke.

6. Für חנף ist, dem עם עברתי gemäss, wahrscheinlich אֶנַף — Imperf. von אָנַף — zu lesen, mit oder ohne בו. Letzteres kann bei der vorherg. Präposition in בגוי, sehr gut entbehrt werden.

10. מצאה יד פ׳ mit ל der Person oder Sache heisst nicht sie bestrafen, wie Buhl angibt, sondern ist so viel wie: ihr gewachsen sein, eigentlich für sie hinreichende Kraft haben; vgl. K. zu Ps. 21, 9. Für לממלכת האליל ist mit andern לַמַּמְלָכֹת הָאֵלֶּה zu lesen. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „obwohl ihre Götterbilder zahlreicher waren als die in Jerusalem und Samaria“. Allein, von der Absurdität eines solchen Arguments abgesehen, ginge danach die Ausdrucksweise über das Mögliche in der Sprache, da blosses מן nie und nimmer heissen kann „mehr als“. Zudem ist ja Samaria eines der im Vorherg. aufgezählten Reiche, weshalb dasselbe hier im Vergleiche in dieser Weise nicht mitgezählt werden kann. Tatsächlich ist ופסיליהם gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden. Ueber den Rest des Verses sieh zu 2 Sam. 19, 44. Dort ist dargetan worden, dass מן den Unterschied oder den Abstand bezeichnen kann, der zwischen zwei mit einander verglichenen Personen oder Sachen besteht. Danach ist hier für מירושלים ומשמרון zu lesen מִי ירושלים משמרון, und das heisst, was ist Jerusalem mit Samaria verglichen? Ueber die Verbindung מי ירושלים vgl. Ri. 9, 28 מי שכם. Nach dem massoretischen Text und seiner traditionellen

Fassung ist es, wie bereits gesagt, unbegreiflich, wie Samaria, das im Vorherg. unter den von Assur eroberten Ländern angeführt ist, hier neben Jerusalem mitgenannt werden kann. Dagegen ist in dem neugestalteten Text für den Vergleich Samaria gewählt, teils weil es im Vorherg. das letztgenannte ist, teils aber auch wegen dessen Verwandtschaft mit Jerusalem, das heisst mit Juda.

12. מעשהו heisst in diesem Zusammenhang nicht sein Werk, sondern sein Vorhaben oder richtiger sein Plan. Ueber diese Bedeutung des Substantivs sieh das zu 37, 26 über das Verbum עשה Gesagte.

13. Für ואסיר ist ohne Zweifel וָאַסִּיג zu lesen. Nur dieses passt zu גבולת; vgl. Deut. 19, 14. 27, 17. Hos. 5, 10. Pr. 22, 28. 23, 10. הסיר גבול ist keine hebräische Verbindung. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst ג durch Haplographie wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Für ועתודתיהם ist das Kethib ועתידתיהם entschieden vorzuziehen, denn עתיד, Pl. fem. עתידות, kommt auch sonst vor, עתוד aber nicht. עתידות bedeutet Schätze, die für die Zukunft angelegt sind. Im letzten Gliede ist der Text ebenfalls verderbt, und man hat וָאוֹרֶד אֶל בּוֹר zu lesen für וְאוריד כביר. Unter בור ist entweder nach 24, 22 ein Gefängnis oder nach der häufigen Verbindung יורדי בור der Orkus zu verstehen. Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere. יושבים ist Bezeichnung für die Bewohner der Landschaften, von denen hier die Rede ist.

14. Ueber מצא ל sieh zu V. 10. Danach ist hier כַּקֵּן soviel wie כְּלַקֵּן. Dass קן niemals das leere Nest bezeichnet, ist bereits in einem frühern Bande gesagt worden.

15. Die traditionelle Fassung von כהרים שבט וגו׳ scheitert daran, dass blosses כ nicht heissen kann „als ob“, abgesehen davon, dass danach dem Assur hier mehr vorgeworfen wird als seine vorhergehende Prahlerei rechtfertigt. כ ist hier beidemal temporell und את hebt, wie bisweilen auch sonst, das Subjekt hervor. Darum ist diese Partikel beim letzten Gliede weggelassen, was sonst nicht der Fall sein würde. Für את lesen sehr viele Handschriften ואת. Auch dem Ibn Esra lag diese abweichende Lesart vor, und sie wird wohl die richtige sein. Waw in ואת entspricht dem arab. ف und leitet den Nachsatz ein. Dieses Waw beweist aber auch, dass את hier nicht nota acc. ist. Für מרימיו liest man wohl besser מרימו, doch absolut nötig ist dies nicht. Möglich aber ist, dass der Text im letzten Gliede ursprünglich וכהרים für כהרים hatte. Das Subjekt

zu beiden Infinitiven ist unbestimmt. Dadurch, dass dieses Waw zum vorherg. Worte geschlagen wurde, entstand dort das Suff. Pl. Danach ist der Sinn der fraglichen Worte der: wenn eine Rute geschwungen wird, so ist jemand da, der sie schwingt, und wenn ein Stock geschwungen ist, geschieht es durch jemand — wörtlich so ist jemand da — der nicht Holz ist.

16. Streiche יְקַד, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist.

17. אור ישראל will offenbar Bezeichnung für JHVH sein. Der Ausdruck kommt aber sonst nirgends vor, und eine Bezeichnung für JHVH ist als ἅπαξ λεγόμενον undenkbar. Aus diesem Grunde ist צוּר für אור zu lesen und über die Verbindung צור ישראל 30, 29 und 2 Sam. 23, 3 zu vergleichen. Der Parallelismus ist danach ungefähr wie in 1 Sam. 2, 2.

18. יער und כרמל sind hier sichtlich Gegensätze, sodass ersteres das Gemeine und letzteres das Vorzügliche und Edle bedeutet; vgl. 29, 17 und sieh zu Micha 7, 14. Wenn aber dem so ist, kann כבוד an der Spitze des Satzes nicht Pracht oder Herrlichkeit heissen, da dieser Sinn auf יערו nicht passt. Das fragliche Nomen bezeichnet in diesem Zusammenhang den überwiegenden, den grössten Teil des Ganzen. Ihm ist in V. 19 שאר in gleicher Stellung entgegengesetzt.

19. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach erklärt es sich, dass hier bloss יער und nicht auch כרמל erwähnt wird. Denn die Edlen Assurs werden alle zu Grunde gehen; nur von dem gemeinen Haufen wird ein kaum nennenswerter Rest übrig bleiben.

20. Wegen מכהו, das sie falsch beziehen, sprechen manche der Neuern V. 20—22 dem Jesaia ab. Allein מכהו bezieht sich nicht auf irgend ein Volk, dass die Israeliten geschlagen hatte, sondern auf JHVH. Dies soll sogleich klar gemacht werden. Denn באמת ist nicht mit dem Verbum, sondern mit קדוש ישראל zu verbinden. קדוש ישראל באמת ist = der wirkliche קדוש ישראל oder der קדוש ישראל, wie er sein soll. Der Ausdruck setzt jedoch nicht eine Wandlung im Charakter JHVHs voraus, sondern er ist mit Bezug auf die Aenderung seines Verhaltens zu Israel zu verstehen, die durch eine entsprechende Aenderung im Betragen Israels gegen ihn bedingt ist. Wenn die Israeliten bis jetzt auf JHVH ihr Vertrauen richteten, so geschah dies lediglich, weil JHVH sie für den Mangel solchen Vertrauens und für ihr sonstiges schlechtes Betragen gegen ihn schwer gezüchtigt hatte. Dermaleinst aber wird sich

Israel auf JHVH stützen als auf einen Gott, gegen den es sich benommen, wie gegen seinen wirklichen קדוש, und der darum keinen Anlass gehabt, es zu züchtigen.

21. Anstatt יעקב ist zweifellos ישוב zu wiederholen, und das Athnach hat man beim ersten ישוב zu setzen.

22. Für שוטף ist vielleicht שֹׁטֵף zu lesen. שטף צדקה wäre = Vertilgung wie durch eine Flut als Akt der Gerechtigkeit.

25. In Verbindung mit etwas, das Zorn bedeutet, kann כלה nur heissen zur Auslassung kommen, nichts anderes. Für זעם ist bei gleich darauffolg. אפי durchaus nicht nötig זעמי zu lesen. Nicht nur ein Suff., sondern sogar ein bestimmtes Nomen kann in einem solchen Falle aus dem Folgenden sich ergänzen; sieh besonders zu Pr. 16, 6. Dagegen hat man für על תכליתם nach etlichen Handschriften עד תכליתם zu lesen und das Suff. auf זעם und אפי zu beziehen. Der Satz heisst danach: ich werde meinen Unmut und meinen Zorn gründlich auslassen. Wen der Zorn treffen wird, geht aus dem Zusammenhang zur Genüge hervor. Ueber עד תכליתם vgl. Hi. 11, 7. Luzattos wohlfeile Emendation תֵּבֵל יִתַּם für תכליתם verdient keine Beachtung, da תמם sich nirgends in Verbindung mit זעם und אף findet.

27. Am Schlusse ist wahrscheinlich שְׁמִי für שמן zu lesen. Sonach erhielte man für den Satz den Sinn: und das Joch wird vor meinen blossen Namen bersten.

28. למכמש bildet einen abgekürzten Satz, der das Kommando des Feldherrn enthält, und für יפקיד כליו hat man entschieden יִפְקֹד חֵילוֹ zu lesen. Danach ist V. b = „nach Michmas!“ kommandierte er seinem Heere. Auf den Ort, wo die Bagage gelassen wurde, kann es hier nicht ankommen. Zudem bezeichnet כלים, zu einem Jäger oder Krieger direkt in Beziehung gebracht, nicht dessen Bagage, sondern seine Waffen; vgl. Gen. 27, 3. 1 Sam. 21, 9. 31, 10 und viele andere Stellen. Die Waffen aber konnte Assur, der gegen Jerusalem zog, unmöglich in Michmas zurücklassen.

29. Sprich מעברהּ mit Mappik, beziehe das Suff. auf das vorher genannte מכמש und vgl. 1 Sam. 13, 23 מַעֲבַר מכמש. Ein Substantiv fem. מעברה gibt es nicht. Der Pl. מעברות hat die Lexigraphen auf die Annahme eines מעברה̄ geführt; aber die meisten Substantiva masc. mit präformativem Mem bilden den Pl. auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm. Man hat hier nicht beachtet den Uebergang von dem im unmittelbar Vorherg. gebrauchten Sing. zum

Pl. und die Rückkehr zum Sing. in V. 32. Dieser doppelte Wechsel des Numerus zeigt aber, dass man עִבְרוּ als Imperat. statt עָבְרוּ zu lesen und לנו nicht als Verbum, sondern als Präposition zu fassen hat. Danach ist der Satz Fortsetzung des im vorherg. Verse begonnenen Kommandos und dessen Sinn der: „marschiert durch seinen Pass — den Pass von Michmas — Geba soll unser Nachtquartier sein!“ Bei der Fassung von לנו als Verbum bietet auch der Satz גבע מלון לנו ein sehr zweifelhaftes Hebräisch.

30. Der durch die Endung â in לישה bezeichnete casus obliquus erklärt sich daraus, dass wir hier eigentlich nicht einen direkten Anruf von etwas Gegenwärtigem haben, sondern vielmehr einen Ausruf über etwas, das abwesend ist. Auch im Arabischen kann das منادى in solchem Falle unter Umständen im Acc. stehen. Für עניה ist mit allen Neuern nach Syr. עַנִּיהָ als Imperat. Sing. fem. mit Suff. zu lesen. Doch heisst der Ausdruck nicht „antworte ihr“ was hier keinen Sinn gäbe“, sondern ist so viel wie: nimm ihren Schrei auf und setze ihn fort; sieh zu Hab. 2, 11.

32. Der erste Halbvers ist = es ist des Tages noch genug — das heisst es ist noch früh genug am Tage — sich in Nob einzustellen. Die Ausdrucksweise erinnert an Gen. 29, 7.

33. Was das nur hier vorkommende מערצה bedeutet, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise ist der Ausdruck nicht richtig überliefert. גדועים heisst, wie der Parallelismus zeigt, gekürzt. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu 1 Sam. 2, 31.

34. באדיר ist korrupt. Es steckt in dem Ausdruck wahrscheinlich der Name irgend eines Werkzeugs zum Schneiden, vielleicht מַשּׂוֹר, und die Konstruktion des Verbums mit ב ist wie in נפל בחרב.

XI.

1. Das Perf. consec., womit dieses Stück beginnt, zeigt, dass dasselbe ein Fragment ist. Dieses Stück wird allgemein messianisch gedeutet, und aus dem Gebrauch von גזע am Eingang ziehen manche Erklärer den Schluss, dass vor der messianischen Zeit die davidische Dynastie übel zugerichtet werden wird. Was die messianische Deutung betrifft, so macht es schon der Ausdruck „Messias“, hebräisch משיח, wodurch die nach dem Exile unter fremder Herrschaft stehenden Juden den von ihnen erwarteten Retter und Erlöser bezeichneten, unmöglich, dass vorexilische prophetische Stücke,

zu denen die hier beginnende und mit V. 10 zu Ende kommende Prophezeiung unzweifelhaft gehört, messianisch sind; sieh die Ausführung zu Lev. 7, 35. גזע wieder, aus dessen Gebrauch hier der Schluss hinsichtlich des Zustandes der davidischen Dynastie vor der messianischen Zeit gezogen wird, bezeichnet nicht nur den in der Erde zurückgebliebenen Wurzelstamm eines abgehauenen Baumes, sondern auch den untern in der Erde wurzelnden Teil eines noch lebenden Baumes, welcher Teil beim Abhauen des Baumes, in der Erde zurückbleiben würde. Es ist sogar möglich, dass das fragliche Substantiv ausschliesslich diese letztere Bedeutung hat; sieh Hi. 14, 8, wo sichtlich von einem andern Schicksal des Baumes die Rede ist als dem Abhauen desselben, von dem der vorherg. Vers handelt. Jedenfalls aber ist der obengenannte Schluss aus dem Gebrauche dieses Nomens hier unlogisch. גזע ist hier gewählt, um den betreffenden Sprössling Davids als solchen zu bezeichnen, der in direkter Linie von ihm abstammt. Wer soll dieser Sprössling sein? Das wusste der Prophet selber nicht, konnte es nicht wissen. Er dachte auch schwerlich an eine bestimmte Person. Er malt bloss einen idealen König aus der davidischen Dynastie. Unser Stück rührt aber nicht von Jesaia her, denn die Sprache ist nicht jesaianisch. Ich glaube, dieses Stück ist bedeutend älter als Jesaia. — Im zweiten Versglied ist יְפְרַח für יפרה zu lesen.

2. דעת, obgleich nicht im st. constr., der hier ungrammatisch wäre, ist dennoch wie das darauf folgende Nomen durch יהוה näher bestimmt; sieh zu 10, 25. Es ist also hier nicht von Wissen oder Erkenntnis im allgemeinen die Rede, sondern speziell von der Erkenntnis JHVHs.

3. Hier pflegt man das erste Glied nach Lev. 26, 31 und Am. 5, 21 zu übersetzen „und an der Furcht JHVHs wird er sein Wohlgefallen haben.“ Dabei vergisst man aber, dass an jenen beiden Stellen von JHVH die Rede ist, der wirklich nach Belieben den Duft der ihm dargebrachten Opfer riecht oder nicht. Dort ist der Ausdruck also gar nicht Bild, und man darf daher nicht annehmen, dass derselbe bildlich für Wohlgefallenfinden im allgemeinen gebraucht wurde. Mir scheint darum, dass הֵרִיחַ hier, wie Hi. 39, 25, spüren bedeutet. Danach wäre ב in ביראת instrumental zu fassen und der Sinn des Satzes wörtlich der; und sein Spüren wird durch die Furcht JHVHs sein, das heisst, er wird in seiner

Gottesfurcht gleichsam einen ethischen Spürsinn haben.*) Das passt zum Folgenden vortrefflich. Denn nach dem soeben Gesagten ist der Sinn des zweiten Halbverses einfach der: von seiner Gottesfurcht geleitet, spürt der als Ideal gedachte König beim Urteilen das Richtige heraus, ohne genau darauf achten zu müssen, was er vor sich hat, und was darüber vorgebracht wird. Andere fassen לא למראה עיניו im Sinne von „unparteiisch“, doch kann der Ausdruck das nie und nimmer heissen.

4. Für das zu umfassende und deshalb hier unmögliche ארץ ist mit Lagarde, der Parallele entsprechend, עָרִיץ zu lesen.

5. Hier denken alle Erklärer beim Gürtel an Kraft und Bereitschaft. Aber sie verstehen das Bild nicht. Der Prophet dachte dabei an eine andere Bewandtnis, die es mit dem Gürtel hat, und die schon in einem frühern Bande flüchtig berührt wurde. Den Gürtel legt nämlich der Orientale wegen seines losen Gewandes nur für die Nacht beim Schlafengehen ab. Bei Tage hat er ihn beständig an. Danach ist hier davon die Rede, dass der als Ideal gedachte König von Redlichkeit und Recht niemals lässt; vgl. Jer. 13, 11, wo ein ähnliches Bild von der letztern Bewandtnis mit dem Gürtel hergenommen ist. Danach erklären sich auch Bilder wie אִזֵּר את פ׳ שמחה, Ps. 30, 12, und dergleichen. Denn einen mit etwas gürten ist so viel wie: ihm dasselbe für immer geben.

6. Hier ist zu beachten, dass in den ersten zwei Gliedern die wilden Tiere nach dem Satzbau den zahmen untergeordnet sind. Wegen dieser Unterordnung ist auch im ersten Gliede nicht שכן oder irgendein anderes neutrales Synonym gebraucht, sondern גור. Denn גור עם פ׳ heisst nicht schlechtweg mit oder neben jemandem wohnen, sondern bei jemand wohnen, d. i., sein Schützling sein. Die wilden Tiere, die das Fleischfressen aufgegeben und Vegetarier geworden sind — vgl. V. 7c — werden bei ihrer neuen, ungewohnten Lebensweise im Fortkommen den zahmen nachstehen und von ihnen abhängig sein. Diesem Zuge im Bilde entsprechend, hat man sich bei der Sache die Frevler und die Gewalttätigen, denen unter der idealen Regierung das Handwerk gelegt ist, und die an ehrlichen Erwerb nicht gewöhnt sind, den redlichen Bürgern gegenüber im Nachteil zu denken.

---

*) An so etwas denkt Faust bei den Auslassungen Gretchens über Mephistopheles, als er, daran die reine Seele des Mädchens erkennend, für sich ausruft „du ahnungsvoller Engel du!“

6. Für ומריא ist ירעו zu lesen; vgl. LXX, die jedoch, um sicher zu gehen, beides zum Ausdruck bringt. Auch im ersten und zweiten Gliede wird nur je ein zahmes Tier genannt.

7. תרעינה ist = sie werden Weidegenossen sein. Kal kann sehr gut diese Bedeutung haben — vgl. zu Ri. 14, 20 — und es ist daher unnötig תתרעינה zu lesen, wie manche Erklärer tun. Dagegen hat man im zweiten Gliede יְרַבְּצוּ als Piel zu sprechen und das Subjekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen, während ילדיהן Objekt ist. Das Genus des Verbums verschlägt nicht viel. In dieser Form heisst das Verbum Junge werfen; vgl. zu Ez. 19, 2.

8. מאורת ist wohl für ein ähnliches Wort verschrieben, vielleicht für מְעוֹנַת; vgl. Am. 3, 4.

9. Das Natürlichste ist, den ersten Halbvers als Fortsetzung des Bildes zu fassen und auf die im Vorherg. genannten Tiere zu beziehen (gegen Duhm). Die wilden Tiere und Reptile werden keinen Schaden zufügen und kein Leben zerstören. Die Anwendung des Bildes auf gefährliche Personen in der menschlichen Gesellschaft konnte Jesaia bei seinen Lesern leicht voraussetzen, da bei wirklichen Bestien ein Zustand wie der hier beschriebene nicht denkbar ist. Man beachte hier den Parallelismus, in dem מכסים dem מלאה entspricht. Denn etwas bedecken, das heisst, ihm als Decke dienen, ist so viel wie: sich so weit erstrecken als dieses oder es ganz ausfüllen; vgl. zu Jer. 46, 8. Hab. 3, 3 und Pr. 10, 11. Aber nach obigen Beispielen zu urteilen, ist das Verbum in dieser Bedeutung zu spät für Jesaia, und deshalb wird wohl unser zweiter Halbvers von späterer Hand herrühren. Somit wäre die Schwierigkeit beseitigt, welche die Fassung von V.a als Fortsetzung des vorherg. Bildes zu bieten scheint.

10. Sprich מִנְחָתוֹ für מְנֻחתו, fasse das Suff. in objektivem Sinne und vgl. 1 Sam. 2, 29. Der Satz heisst danach: und die ihm dargebrachten Geschenke werden kostbar sein. Die Völker, das heisst ihre Könige oder ihre Gesandten, die den gefeierten judäischen König aufsuchen werden, werden ihm kostbare Geschenke mitbringen; vgl. 39, 1 und 1 K. 10, 10.

11. Da ידו Objekt zu יוסיף nicht sein kann, so muss in שנית der Inf. eines andern Verbums stecken, wahrscheinlich שְׂאֵת, das graphisch am nächsten liegt.

12. Bei נפצות dachte der Prophet nicht an Frauen mit Ausschluss der Männer. Die Femininform ist bloss Sache des Rhyth-

mus, indem sie dem Partizip den Charakter eines Korrelats zu נדחי im vorherg. Gliede gibt; vgl. z. B. 3, 1 משען ומשענה.

14. An בכתף ist nichts zu ändern, denn das Nomen steht im st. absol., und der Ausdruck bedeutet, dem יחדו in der Parallele gemäss, dasselbe wie Zeph. 3, 9 שכם אחד, nämlich Schulter an Schulter, das heisst, mit vereinten Kräften; vgl. Targum und Raši.

15. Für והחרים ist mit allen Neuern והחריב zu lesen. בעים רוחו bildet eine Glosse dazu, die aber an unrichtiger Stelle in den Text geraten ist. Für בעים liest man seit Luzzatto gewöhnlich בְּעֹצֶם, doch ist dieser Ausdruck für רוח zu allgemein; man erwartet etwas Spezielleres. Darum scheint mir, dass בְּעָתֶם zu lesen ist. בעתם רוחו wäre = durch die Glut seines Odems; vgl. zu 9, 18.

16. ישאר bildet mit מאשור eine Art Wortspiel, und ישראל im Gegensatz zu שאר עמו heisst das vollzählige Israel.

XII.

1. Lies im zweiten Gliede וְשָׁב אפך וַתְּנחמני. Der Zusammenhang mit dem ersten Glied fordert diese Emendation. Denn danach ist der Bau des Satzgefüges ungefähr wie in Ps. 118, 21, und JHVH wird dafür gepriesen, dass sein Zorn, nachdem er ausgebrochen war, sich gelegt. Nach dem uns vorliegenden Texte wird JHVH dafür gepriesen, dass er gezürnt hat, was jedoch unlogisch ist.

2. Für אֵל sprich אֶל und fasse dieses als zur Konstruktion des ersten Verbums gehörig. Ueber בטח אֶל vgl. Ri. 20, 36. Jer. 7, 4 und Ps. 4, 6. 31, 7. ישועתי ist = der mir hilft, welche Bedeutung man dafür annehmen muss, selbst wenn man das vorherg. Wörtchen ungeändert lässt. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu Ex. 15, 2.

3. Hier wird schon höchst wahrscheinlich auf die Wasserlibationen angespielt, die man im zweiten Tempel am Laubhüttenfest unter grossem Jubel zubereitete und darbrachte; vgl. Sukka 4, 9 und 5, 1. Denn die Feier eines grossen Sieges, wie er in diesem Liede geschildert ist, wurde in der Regel bis zum nächsten Herbstfeste, zu dem sich das Volk zahlreich in Jerusalem einfand, aufgeschoben.

5. Für מודעת, Kethib מידעת, lese man מי ידע כזאת und verbinde בכל הארץ mit מי. Dann ist der Sinn: wer in aller Welt hat je so etwas gesehen oder erfahren?

6. In ישבת ציון ist ציון Apposition zu ישבת, und der Gesamtausdruck ist = wiederhergestelltes Zion. Ueber ישבת vgl. 13, 20 und besonders Sach. 7, 7. Für „Bewohnerschaft Zions“ ist der Ausdruck unhebräisch, denn das wäre ישב ציון oder ישבי צ'. Unser Ausdruck ist hier gebraucht im Gegensatz zu dem Zustand Zions in der Vergangenheit. An andern Stellen wird ein Land, dem Zerstörung droht, als ישבת charakterisiert im Gegensatz zu dem ihm bevorstehenden Schicksal.

XIII.

2. Auf einem kahlen Berge, wo keine Waldung ist, soll die Fahne gehisst werden, weil sie dort besser gesehen werden kann. Ueber הרימו קול sieh zu Gen. 39, 15. Das indirekte Objekt ist durch das unbestimmte להם ausgedrückt, um mit נדיבים im letzten Gliede zu kontrastieren. Denn bei נדיבים ist hier nicht an Adel oder Reichtum zu denken, sondern an Bildung und Kultur. Wenn nun Gebildeten in obskurer Weise Genannte gegenübergestellt sind, hat man sich letztere als rohe Menschen zu denken. Der Sinn ist danach der: rohe Horden sollen sich als ungebetene Gäste im hochzivilisierten Babylon einstellen.

3. צויתי heisst, ich habe bestellt oder bestimmt; vgl. K. zu Ps. 68, 29, und ל in למקדשי bezeichnet wie öfter das direkte Objekt. לאפי ist nähere Bestimmung zu גבורי, und der Gesamtausdruck heisst, meine Helden, die sich zu Werkzeugen meines Zornes eignen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 5, 22 גבורים לשתות. Das Suff. in גאותי gehört nicht zu diesem Nomen für sich, sondern zu dem zusammengesetzten Ausdruck עליזי גאוה, und עליזי גאותי ist = meine Siegesfrohen, meine Siegesstolzen. Ueber גאוה sieh zu Deut. 33, 26.

4. Für ממלכות ist nach Targ. מַמְלְכוֹת zu sprechen. Mit letzterem teilt גוים die grammatische Beziehung. Das intensive מפקד erklärt sich daraus, dass das zu musternde Heer, aus mehreren Völkern bestehend, überaus zahlreich ist.

5. Subjekt zu באים ist nicht יהוה וכלי זעמו, wie gemeinhin angenommen wird, denn JHVH war nicht selber nach dem fernen Lande gegangen, um die Kriegsheere zu holen; das wäre unter seiner Würde gewesen. JHVH hatte sich damit begnügt, diese von dort herbeizurufen; vgl. 5, 26. Wäre יהוה וכלי זעמו Subjekt oder auch nur Erklärung desselben, so müsste es nach der Bemerkung zu Gen. 13, 1 statt dessen יהוה הוא וכלי זעמו heissen. Die fraglichen Worte bilden einen vollständigen parenthetischen Satz für sich, in

dem יהוה das Subjekt und וכלי זעמו das Prädikat bildet. Ueber ו = ف zur Hervorhebung des Prädikats sieh zu 10, 15. Der Sinn dieses Satzes ist: JHVH — das sind die Werkzeuge seines Grimmes. Der Schlusssatz hängt von באים ab, dessen Subjekt aus dem ihm Vorherg. zu entnehmen ist.

6. Der Gebrauch von שדי hier genügt allein zu beweisen, dass unser Stück nicht von Jesaia herrührt. Denn diese Bezeichnung für JHVH war vor dem Exil nicht im Gebrauch; sieh zu Ex. 6, 3. שד משדי bildet ein bedeutsames Wortspiel.

8. Wie מצא, lässt auch אחז in solchen Verbindungen zwei verschiedene Konstruktionen zu. Wie bei jenem, kann nämlich auch bei diesem entweder die Person Subjekt, und das, was ihr zustösst, Objekt sein oder umgekehrt. Letztere Konstruktion, welche die spätere ist, findet sich bei אחז ausser hier sicher nur Hi. 18, 20, denn Hi. 21, 6 ist auch die andere Konstruktion möglich.

10. Für das hier unmögliche וכסיליהם ist ohne den geringsten Zweifel יְכַסֶּה עליהם zu lesen und das Subjekt aus יהוה zu entnehmen, während ככבי השמים das Objekt bildet und das Suff. in עליהם auf die Babylonier geht. JHVH wird die Sterne des Himmels über den Babyloniern verhüllen, das heisst verdunkeln; vgl. Ez. 32, 7. Bei dieser Fassung gewinnt auch der Rhythmus, da der erste Halbvers dabei ebenso zwei Glieder enthält wie der zweite. וכסיליהם ist hier unmöglich, weil כסיל in der dafür angenommenen Bedeutung „Orion“ sich sonst immer nur im Sing. findet; sieh Am. 5, 8. Hi. 9, 9. 38, 31. Auch ist neben den umfassenden ככבי השמים eine Bezeichnung für spezielle Sternbilder kaum denkbar.

11. Für תבל רעה ist trotz des Zeugnisses aller alten Versionen בָּבֶל רָעָתָהּ zu lesen. Der Satz heisst dann: und heimsuchen will ich an Babylon seine Bosheit. Hier kann nur von Babylon die Rede sein, nicht von der Welt im allgemeinen. Auch ist blosses תבל nicht der richtige Ausdruck für Welt, wo es sich um Heimsuchung der Sünden handelt.

12. Dieser Vers ist nicht recht verstanden worden. Denn die Worte besagen nicht, dass Menschen rarer sein werden als Gold, sondern nur, dass die in Babylon einfallenden Feinde mehr darauf bedacht sein werden, sich der Menschen zu bemächtigen als die Schätze zu plündern; vgl. Kimchi und sieh die folgende Bemerkung.

13. על כן heisst nicht „darum“, das hier nicht passt, sondern darob, darüber. JHVH wird Himmel und Erde in Erstaunen

setzen darüber, dass die nordischen Horden die Goldschätze verschmähen und lieber über die Menschen herfallen. Dieses unnatürliche Verfahren wird Himmel und Erde erbeben machen und erschüttern, weil es ihnen als Anfang einer Umwälzung der Ordnung der Natur erscheinen wird.

14. צבי ist, wie der Parallelismus fordert, kollektivisch zu fassen. צבי מדח ist also = ein auseinandergescheuchtes Rudel Gazellen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 50, 17 שה פזורה. Zu צאן ist ein ähnliches Partizip pass. zu supplizieren. ואין מקבץ heisst, und niemand vermag, sie zu sammeln; vgl. zu 1, 31. Die überrumpelten Babylonier werden wie die genannten Tiere bestürzt in verschiedenen Richtungen fliehen, und kein Feldherr wird imstande sein, sie zu sammeln und wieder in Schlachtordnung zu bringen.

15. Mit הנספה kommt man hier nicht weit. „Der Erhaschte“, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen. Man hat dafür entschieden הַנָּם zu lesen. פה ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Während נמצא einen solchen Krieger bezeichnet, mit dem man in der Schlacht zusammenstösst, ist unter נם ein solcher zu verstehen, der auf der Flucht eingeholt wird. Ersterer fällt mit den Waffen in der Hand, letzterer, wenn er nicht die Waffen vorher weggeworfen, um die Flucht zu beschleunigen, wird entwaffnet und niedergemacht. Denn nur der, den letzteres Schicksal trifft, heisst hebräisch נָפַל בחרב; vgl. zu Num. 14, 3 und 2 Sam. 3, 29.

17. מעיר will verstanden sein. Denn Hiph. von עור, wie es hier und in ähnlichen Verbindungen gebraucht ist, heisst, auf den Gedanken eines Kriegszugs bringen, mit dem Nebenbegriff der für das Unternehmen nötigen Ausrüstung; sieh zu Joel 4, 7.

18. Das erste Glied lautete wohl ursprünglich וְקַשְׁתוֹת הַיּוֹרִים תִּנָּטַשְׁנָה = und den Bogen der Schützen wird freies Spiel gelassen. Gemeint ist, wie unmittelbar darauf erklärt wird, dass die Feinde alle gleich erschlagen werden, auch kleine Kinder. Denn פרי בטן kann nur Kinder im zarten Alter bezeichnen, und dementsprechend hat auch בנים hier dieselbe Bedeutung. Zur Sache vgl. Ps. 137, 9.

19. Fasst man hier אלהים in seiner gewöhnlichen Bedeutnng, so nimmt sich der Ausdruck im Munde JHVHs — und er kommt zufällig stets nur in Reden JHVHs vor — zu seltsam aus. Ich vermute daher, dass das nomen rectum in dieser Verbindung wie öfter keine selbständige Bedeutung hat, sondern lediglich dazu dient, den Begriff

des nomen regens zu steigern. Bei dieser Fassung kann das Verbalnomen מהפכה auch eher als bei der andern seine Rektionskraft üben, weil die Annexion danach eine uneigentliche ist.

20. יהל kann nicht so viel sein wie יַאֲהֵל, auch wäre der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Piel hier unerklärlich. Das fragliche Wort ist wohl für יֶאֱהַל verschrieben. Das letzte Glied pflegt man nach LXX wiederzugeben „und ihre Häuser werden voll sein von Uhus“. Dieser Sinn, an sich wohl möglich, ist aber im Zusammenhang unwahrscheinlich. Denn der Rhythmus fordert, dass, wie in den andern Gliedern, auch hier die lebenden Wesen das Subjekt bilden. Darum fasst man das Verbum besser in transitivem Sinne und אחים als Subjekt, während בתיהם Objekt ist; sieh zu Gen. 1, 22.

22. Für באלמנותיו ist באלמָנות oder בארמָנות zu lesen und das folg. בהיכלי ענג zu vergleichen. Das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

XIV.

1. הגר ist nicht der Proselyt, wie Duhm meint, sondern einfach der Fremde, der Nichtisraelit. Das sieht man schon aus den beiden Verben in Verbindung mit diesem Ausdruck. Denn sowohl נלוה על als נספח kann nur von der Anschliessung des Subjekts an eine andere Person gebraucht werden, mit der es nicht gleichberechtigt ist; vgl. zu Num. 18, 2 und 1 Sam. 2, 36, der Proselyt aber war dem geborenen Israeliten gleichberechtigt, oder wenigstens seine späteren Nachkommen konnten es werden; sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Es ist überhaupt mehr als zweifelhaft, ob גר irgendwo im A. T. den Proselyten bezeichnet.

2. Hier findet Duhm den Stil barbarisch und den Inhalt noch schlimmer. Es soll jedoch gleich erhellen, dass die Sache nicht halb so schlimm ist. An der Verkehrtheit des Sinnes hier ist ein leichter Schreibfehler schuld. Für עמים ist nämlich עִמָּם zu lesen. Bei dieser Lesung bezieht sich das Suff. in ולקחום und והביאום auf das vorherg. גר, das kollektivisch gefasst ist, während die Israeliten das Subjekt zu diesen Verben sind. Das Suff. in עמם bezieht sich selbstredend auf das Subjekt. Die Israeliten werden beim Verlassen des Landes ihrer Gefangenschaft die an sie sich anschliessenden Nichtisraeliten mit sich mitnehmen und nach ihrem eigenen Lande bringen, wo erstere ihre Sklaven bleiben werden. Man hat hier übersehen, dass Jes. 49, 22 und 66, 20, wo davon

die Rede ist, dass fremde Völker die aus der Gefangenschaft heimkehrenden Israeliten begleiten werden, um nachher in ihre eigene Heimat zurückzukehren, nur הביא und nicht auch לקח gebraucht ist. Auch שבים לשביהם zeigt die Richtigkeit unserer Fassung. Denn auf Fremde, die freiwillig mitgehen, passt dieser Ausdruck nicht. Dagegen birgt schon לקח bei unserer Fassung den Nebenbegriff der Gefangennahme in sich. Wenn aber diese Fremden israelitische Sklaven bleiben sollen, kann unter הגר in V. 1 unmöglich der Proselyt verstanden sein wollen.

3. רגז bezeichnet hier die Unsicherheit der Existenz und die Angst um die Herbeischaffung der Mittel dafür; vgl. zu Hi. 3, 17. Hier weist das vorherg. עצב auf diese Bedeutung hin. Im Exil war die Existenz der Israeliten bei aller Plage unsicher. אשר bezieht sich auf העבדה הקשה und ist acc. cogn.

4. Das undeutbare מדהבה hat man mit allen Neuern in מרהבה zu ändern. Auch nach dem Parallelismus in 3, 5 muss man hier ein Substantiv von dem Stamme רהב erwarten. Die Aussprache dieses Substantivs aber lässt sich nicht mehr ermitteln.

5. Neben רשעים wäre משלים an sich viel zu schwach. Es muss daher im Folgenden über שבט משלים etwas gesagt sein, wodurch dieser Ausdruck dem Sinne nach dem מטה רשעים näher gebracht wird; sieh die folgende Bemerkung.

6. מכה sowohl als auch das Partizip im zweiten Halbvers bezieht sich auf שבט in V. 5. Die Geissel kann hier ebensogut Subjekt zu הכה sein, wie z. B. Ex. 9, 25 der Hagel und Ps. 121, 6 die Sonne; vgl. auch Ri. 7, 13. רדה ist in רֹדֶה zu ändern und Thr. 3, 66 zu vergleichen. Für das ungrammatische מֻרדף ist רָדֹף als Inf. absol. zu lesen. Mem ist aus dem Vorherg. verdoppelt. חֲשָׂךְ ist vielleicht Substantiv. Jedenfalls aber heisst בלי חשך schonungslos.

7. Für פצחו ist unbedingt פָּצְחָה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Vorherg. הארץ zu entnehmen. Das darauf folgende Bild von den Bäumen fordert hier diese Emendation. Sonst drängt sich die Sache ungeschlacht zwischen die zwei Bilder.

9. Weil שאול im ersten Halbvers als Fem. konstruiert wird, wollen manche Erklärer im zweiten הָקִים als Inf. lesen, doch wird das fragliche Substantiv auch Hi. 26, 6 als Masc. konstruiert. Ueber die Abwechslung des Genus bei einem Substantiv beiderlei Geschlechts in demselben Satzgefüge sieh zu Gen. 32, 9. Man beachte dass die Könige im Scheol auf Thronen sitzen, wie sie es beim

Leben droben getan. Die Könige hat man sich auch alle beisammen in einer besondern Abteilung des Etablissements sitzend zu denken. Beim Eintreten des Königs von Babylon in dieses distinguierte Gemach, wird sein Name ausgerufen, vgl. V. 16, worauf die anderen Könige von ihren Sitzen sich erheben. Doch geschieht dies nicht etwa aus Ehrfurcht gegen ihn, denn dann müsste es מפניך statt לך heissen; vgl. Lev. 19, 32. Auch würde danach die folgende Anrede an ihn nicht passen. Die Könige fahren von ihren Sitzen auf aus Erstaunen darüber, dass auch der grosse neue Ankömmling, dem Schicksal nicht entging, dem sie erlagen.

10. Für das in diesem Zusammenhang unpassende חלית ist wahrscheinlich הָיִיתָ zu lesen. Dieses passt zu der Parallele recht gut.

11. המית נבליך ist Apposition zu גאונך und = das, was deine Harfen tönten. Der Ausdruck ist daher für uns so viel wie: das Thema deiner Sänger. מכסיך ist Sing.; vgl. zu Num. 5, 3. Das Partizip ist hier wie Lev. 9, 19 und sonstwo substantivisch gebraucht. Hier endet die Rede der Könige.

12. Statt הילל erwartet man hier eine intensive Form, etwa הֵילֵל; vgl. Ri. 12, 13. 15. חלש, wie es hier und Ex. 17. 13 gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Hi. 14, 10 vorkommenden Verbum nichts gemein. Letzteres, das dem arab. حلس entspricht, bildet das Imperf. auf a, und heisst schwach sein; ersteres dagegen hängt etymologisch mit خلس zusammen, ist transitiv, weshalb dessen Imperf. יַחֲלֹשׁ lautet, und heisst berauben, dann wie שדד ein Volk besiegen und es vernichten. Dazu passt aber hier על nicht, und man hat dafür nach LXX כל zu lesen.

13. אֵל dient hier, wie öfter אלהים und יהוה, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern; vgl. besonders Ps. 80, 11.

14. אדמה will verkürztes Hithp. sein, aber in dieser Konjugation findet sich דמה sonst nirgends. Auch fordert der Parallelismus hier ein Verbum der Bewegung. Darum ist vielleicht statt dessen zu lesen אֶדְאֶה = ich will mich emporschwingen.

16. ראיך heisst nicht, „die dich erblicken“, sondern „die dich sahen“, d. i., die dich von früher kennen; vgl. Deut. 33, 9. Insofern ist hier ראיך an der Spitze dem כלם in gleicher Stellung in V. 10 entgegengesetzt. Jene Rede sprechen sämtliche königliche Inwohner der Scheol, die alle den König von Babylon dem Namen nach wenigstens kennen, sobald er ihnen gemeldet wird; diese

Rede aber sprechen speziell diejenigen der Könige, die ihn im Leben gesehen und ihn kennen. Nur so haben die Verba ישגיחו und יתבוננו hier einen Sinn. Die den neuen Ankömmling kannten, werden ihn genau ansehen und auf seine Gesichtszüge merken, um festzustellen, ob er wirklich der Mann sei, den sie im Leben kannten. Für diejenigen dagegen, die ihn nicht kannten, hätte das genaue Beschauen seiner Gesichtszüge keinen Zweck.

17. Für das ungrammatische ועריו ist vielleicht וערים zu lesen. Für פתח aber ist entschieden פִּתַּח zu sprechen, da Kal dieses Verbums die hier erforderliche Bedeutung nicht hat.

18. בביתו ist hier so viel wie: in seinem Grabe; vgl. besonders Hi. 30, 23.

19. Für מקברך ist מְקֻבָּר zu lesen. כ ist aus dem Folgenden dittographiert. השלכת מקבר ist = du wurdest hingeworfen ohne Grab. Gemeint ist jedoch nur, dass der Angeredete lange unbegraben auf dem Schlachtfelde liegen geblieben war. An כנצר ist nichts zu ändern. Das Substantiv bezeichnet hier wie 11, 1 einen königlichen Sprössling. Unser Dichter wählte diesen Ausdruck, weil er an Nebukadnezar dachte, obgleich dieser den Untergang des babylonischen Reiches nicht erlebte. Von dem Namen נבוכדנצר bleibt nach Abwerfung der unhebräisch klingenden Bestandteile נצר. Für לבש ist בלבש zu lesen. Die Präposition ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen. Ueber בלבש vgl. Esther 4, 2 und 8, 15. Die Ausdrucksweise ist äusserst spät. Ohne die Präposition könnte לבש hier nur Part. pass. im st. constr. sein, und dazu passt הרגים nicht. Ueber die Vorstellung, wonach der in der Schlacht gefallene König im Scheol in dem Gewande erscheint, das er im Augenblicke des Todes anhatte, sieh zu Gen. 35, 17. Für מטעני ist wohl טְעֻנֵי zu lesen; Mem ist wahrscheinlich aus dem Vorherg. verdoppelt. Für diese Emendation spricht der Umstand, dass das arab. طعن, dem das hebr. Verbum in seiner hier erforderlichen Bedeutung entspricht, in einer intensiven Form nicht im Gebrauch ist. Was das nur hier vorkommende אבני בור bedeutet, lässt sich nicht sagen. Der Ausdruck ist vielleicht nicht richtig überliefert

20. Ueber הרגת sieh zu Gen. 34, 25. Hier ist der Ausdruck gebraucht mit Bezug auf das seinem Herrscher gegenüber wehrlose babylonische Volk, von dem viele in den von ihm unnötiger Weise geführten Kriegen das Leben verloren hatten, und sonach seiner Ambition und Eroberungssucht zu Opfern gefallen waren.

21. An ערים am Schlusse ist nichts zu ändern. Der Satz gibt einen recht guten Sinn, wenn man ihn nicht mit dem unmittelbar Vorhergenden verbindet, sondern von V. a abhängen lässt. Wenn die Nachkommen des Zerstörers der Länder ausgerottet sind, dann wird die Welt von Städten voll werden.

24. Hier folgt die Fortsetzung zu 10, 34. Die Unterbrechung durch die Stücke dazwischen macht dem Redaktor keine Ehre.

26. על heisst hier nicht „wider“, sondern hat die neutrale Bedeutung „betreffend“, und unter כל הארץ ist die ganze Welt zu verstehen. Der von JHVH geplante Untergang Assurs wird eine Erleichterung sein für die ganze Völkerwelt und geht sie deshalb viel an.

29. כלך auf פלשת als Vokativ bezüglich ist schlechtes Hebräisch; gut klassich müsste es statt dessen כֻּלָּהּ heissen. Der zerbrochene Stock ist ein ungenannter, nicht mehr zu ermittelnder gefallener Bedrücker Philistäas; keineswegs ist der Ahas gemeint, wie die unkritische Ueberschrift des kleinen Stückes vermuten lässt.

30. Für das widersinnige בכורי ist wahrscheinlich בְּהָרַי zu lesen. Andere vermuten בְּכָרֵי von כר Aue, was jedoch minder passt. Für שרשך, das zu ברעב nicht passt, drücken LXX ורעך aus, doch liegt dieses graphisch zu fern. Möglicherweise hat man ראשיתך = deine Edlen zu lesen; vgl. besonders Am. 6, 1. יהרג hat den im Vorherg. durch צפע und שרף מעופף bezeichneten Feind Philistäas zum Subjekt.

31. Für הילילי lese man הֵילִל, denn שער, das sonst nirgends als Fem. vorkommt, ist Subjekt. Der Abschreiber dachte dabei an den folgenden auf עיר bezüglichen Imperat. fem. Für במועדיו ist במו עֳדָיו zu lesen. Das Subst. עדי, wie es hier gebraucht ist, entspricht dem arab. عَدْوٌ und heisst Angriff, Anstürmen; vgl. zu Hi. 10, 17. Der Satz heisst danach: und bei seinem — des durch עשן bezeichneten kriegerischen Haufens — Anstürmen steht keiner einzeln da. Der Angriff geschieht mit vereinten Kräften.

32. Der erste Halbvers ist wohl etwas verstümmelt. כי an der Spitze des zweiten leitet, wie öfter in der Prosa, direkte Rede ein.

XV.

1. כי in versicherndem Sinne überhaupt zweifelhaft, scheint mir am Anfang einer Rede unmöglich. Darum glaube ich, dass man hier für כי בליל beidemal כָּלִיל zu lesen und dieses adverbialisch

zu fassen hat. Diese adverbiale Bestimmung dürfte auch den Nebenbegriff ausdrücken, dass die beiden genannten Städte Moabs durch Einäscherung zerstört wurden, wobei sie ganz und gar in Rauch aufgingen; vgl. Lev. 6, 15 und besonders Ri. 20, 4. Andere begnügen sich damit, dass sie das ungrammatische בְּלֵיל in בַּלַּיִל ändern, allein von der Schwierigkeit, die כִּי an der Spitze bietet, abgesehen, wird der Begriff „bei Nachat", sonst auch in der Poesie immer durch בלילה oder blosses לילה, ausgedrückt, niemals durch בליל oder ליל. Ausserdem wäre eine solche adverbiale Bestimmung hier nicht an ihrem Platze, denn sie würde die Kalamität Moabs nur verringern, da ein nächtlicher Ueberfall an keine grosse Ueberlegenheit des Feindes denken lässt; vgl. Jer. 15, 8. 20, 16. Zeph. 2, 4 und Ps. 91, 6, wo der Ueberfall eines überaus überlegenen Feindes, respekt. das Kommen eines Ungemachs, dessen man sich nicht erwehren kann, auf den hellen Tag oder Mittag verlegt ist.

2. Für עלה הבית ודיבן ist mit allen Neuern עָלְתָה בת דיבן zu lesen. Durch die anomale Vokalisierung von ראשיו will die Massora den Pl. des Nomens sowohl als dessen Suff. in Zweifel ziehen. Jer. 48, 37 steht auch כי כל ראש statt בכל ראשיו. זקן bezeichnet hier das Kinn; daher das darauf bezügliche Partizip fem. Denn in der Bedeutung „Bart" ist dieses Substantiv masc.; vgl. 2 Sam. 10. 5. Ps. 133, 2 und 1 Chr. 19, 5. Für גרועה lesen sehr viele Handschriften גדועה, doch ist nur ersteres richtig. גדע könnte höchstens bedeuten „scheren", während hier aber, wie der Parallelismus zeigt, von dem durch Ausraufen der Haare kahl gemachten Kinn die Rede ist, und das kann nur durch גרע ausgedrückt werden.

3. על גגותיה וברחבתיה, wozu חגרו שק aus dem Vorhergehenden zu supplizieren ist, bildet ein Glied für sich. Ueber die Rolle, die das Dach hier spielt, sieh die Schlussbemerkung zu 22, 1.

4. Für חלְצֵי ist mit andern nach LXX und Syr. חַלְצֵי zu sprechen. Aber auch das dazu unpassende יריעו hat man in יָנוּעוּ zu ändern. Der Satz, etwas freier wiedergegeben, heisst danach: Moab schlottern die Knie; vgl. 21, 3.

5. Das Suff. in לבי bezieht sich selbstverständlich auf den Redenden, vgl. 16, 11, aber der Ausdruck des Mitleids ist an beiden Stellen ironisch gemeint. Andere lesen dafür לבו, mit Suff., das auf מואב geht, allein dann ist der Satz unhebräisch, denn es müsste statt dessen heissen לב מואב יזעק לו; vgl. z. B. V. 4b. Der Rest des ersten Halbverses ist heillos verderbt. Aus der Parallelstelle

ist keine Hilfe zu haben, da der Text dort wesentlich anders ist: sieh Jer. 48, 36. Am Schlusse ist יעערו für יערו verschrieben.

6. Hier ist V.b, der in der Parallelstelle fehlt, vgl. Jer. 48, 34, eine Glosse, veranlasst durch מי נמרים, wobei der Glossator an „Wasser“ dachte, während in Wirklichkeit, wie משמות zeigt, nur die so benannte Ortschaft in Betracht kommt. Aus Mangel an Wasser, besagt die Glosse, ist die Vegetation dahin. Dieser Gedanke passt jedoch nicht in den Zusammenhang. Denn hier handelt es sich im ganzen Stücke nur um einen feindlichen Einfall, nicht um eine Missernte oder Dürre.

7. פקדתם ist = das, was sie gerettet haben. Das Substantiv bezeichnet eigentlich etwas, das aufbewahrt ist, dann Habe, die bei einer Plünderung gerettet wurde, weil sie gut verwahrt war; vgl. K. zu Ps. 109, 8. Der zweite Halbvers ist ein Idiotismus. Mit den Weiden oder dem Bache, an dem Weiden wachsen, scheint man in einer nicht mehr zu ermittelnden Weise den Verlust oder das Aufgeben einer Sache in Verbindung gebracht zu haben; sieh K. zu Ps. 137, 2 und Pr. 30, 17. Danach will hier nur gesagt sein, dass die Moabiter bei dem feindlichen Einfall in ihr Land um all ihr Hab und Gut gekommen sind; vgl. zu Jer. 48, 36. Andere fassen ערבים im Sinne von Steppen, vergessen aber, dass ערבה in der Bedeutung Steppe den Pl. stets auf ôth bildet. Bei der andern Bedeutung des Substantivs dagegen erklärt sich dessen Pl. auf îm nach der Bemerkung zu Gen. 2, 9.

9. Dieser Vers mit seinem sonst unbekannten דימון und seiner sonderbaren Umschreibung von אוסיף durch אשית נוספות ist unverständlich. Besonders dunkel ist die zweite Vershälfte.

XVI.

1. Hier ist der Text im ersten Halbvers unmöglich richtig, denn abgesehen davon, dass כר in der Bedeutung „Schaf“ oder „Lamm“ sonst stets nur im Pl. vorkommt, kann an dieser Stelle von einer Absendung von Schafen als Tribut die Rede nicht sein, weil die moabitischen Flüchtlinge nach der Schilderung in Kap. 15 all ihr Hab und Gut und selbst das, was sich verstecken liess, eingebüsst haben; vgl. zu 15, 7. Am wenigsten ist es denkbar, dass die Flüchtlinge, im edomitischen Sela angelangt, im Besitze von Schafen waren, die sie nach Jerusalem als Tribut schicken konnten. LXX bietet einen andern Text, der aber ebenfalls keinen befriedigenden Sinn gibt.

2. קן משלח übersetzt man gewöhnlich „ein verscheuchtes Nest“ und unter בנות מואב versteht man die Gemeinden Moabs. Beides ist jedoch falsch. Denn שִׁלַּח heisst nicht verscheuchen, und בנות kann wohl die zu einer grössern Stadt gehörenden Ortschaften bezeichnen, aber nicht die Gemeinden eines Landes wie Moab, und selbst mit Bezug auf solche zugehörigen Ortschaften wird der Ausdruck nur in geographischem Sinne gebraucht und bezeichnet niemals deren Bewohner. בנות מואב bezeichnet die moabitischen Frauen, aber hier speziell die Mütter, und unter קן משלח ist der Teil eines Vogelnestes zu verstehen, der beim Ausheben des letztern nach der Vorschrift Deut. 22, 7 verschont worden ist. Für מעברות ist במעברות zu lesen. Die Präposition ist durch Haplographie verloren gegangen. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: an den Furten des Arnon, der nördlichen Grenze ihres Landes, angelangt, werden die moabitischen Mütter, die beim feindlichen Ueberfall selber mit dem Leben davongekommen aber ihre Söhne verloren, so da stehen, wie Muttervögel, die selbst verschont, aber ihrer Jungen beraubt wurden. Duhm fasst מעברות im Sinne von „Ufer“, was der Ausdruck jedoch nicht bedeuten kann. Es ist aber dieser Vers, der, wie man ihn auch fassen mag, hier den Zusammenhang durchbricht, an den Schluss von Kap. 15 zu transferieren; sieh die folg. Bemerkung.

3. Hier folgt die von den Moabitern nach Zion entsandte Botschaft. In Verbindung mit עצה scheint mir הביאי unerträglich. Man hat dafür wahrscheinlich הָבִי als Imperat. von יהב zu lesen. Ueber die Verbindung des letztern Imperativs mit עצה sieh Ri. 20, 7. פלילה aber ist hier entschieden widersinnig, und man hat dafür פְּלֵיטָה zu lesen. עשי פליטה ist = plane Rettung. Ueber die für das Verbum angenommene Bedeutung sieh zu 37, 26. Endlich liest man auch besser כְּלַיְלָה für כליל, denn ich glaube nicht dass das verkürzte ליל im st. absolut stehen kann. Die Massora hat dies gefühlt, und daraus erklärt es sich, dass sie 15, 1 und 21, 11 gegen alle Grammatik בְּלֵיל, respekt. מְלֵיל vokalisiert.

4. Für נִדָּחַי ist mit andern nach drei der alten Versionen נִדְּחֵי zu lesen. Nach der massoretischen Aussprache dieses Wortes kann das folgende מואב nur Vokativ sein, und der ist hier widersinnig. סתר heisst hier nicht Versteck, sondern Schutz und Schirm. Unmittelbar vor כי ist עַד einzuschalten, das wegen des Vorherg. weggefallen ist. Für המץ lese man חָמָס und תַּם für תמו. Danach ist im zweiten Halbvers von der Besserung der Zustände im Lande

Moab die Rede, bis zu welcher Besserung die flüchtigen Moabiter um Schutz flehen.

5. Dieser Vers ist Fortsetzung zu V. 4b. Danach ist der Ausdruck באהל דוד, der auf Verkennung des Zusammenhangs beruht, selbstredend zu streichen. שפט ist Subjekt zu ישב. Von ודרש ist die Konjunktion zu streichen. Dann beschreibt dieses Partizip das vollends zum Substantiv gewordene שפט. Nach diesem Schluss der Rede der moabitischen Flüchtlinge will es scheinen, dass die Moabiter die jüngste Katastrophe der Schuld ihres damaligen Herrschers zuschrieben. Woher die Kalamität kam, und wie sie indirekt mit dem Schalten des damaligen moabitischen Herrschers zusammenhing, lässt sich nicht mehr ermitteln.

6. Hier erfolgt die Erwiderung Judas, das die Bitte der Moabiter abschlägt. שמענו heisst nicht „wir haben gehört von", sondern einfach wir haben gehört. גאוה bedeutet hier Frechheit, und ähnlich ist auch גאון zu verstehen. עברה wieder, eigentlich Uebermass — vgl. zu Pr. 11, 23 — bezeichnet irgend etwas, das zu weit geht, in diesem Zusammenhang speziell eine freche Zumutung. Für לא endlich ist nach Jer. 48, 30 ולא zu lesen und dieses mit כן zum Ausdruck eines substantivischen Begriffs zu verbinden. בדיו steht dann im Genitiv als nähere Bestimmung zu לא כן, und לא כן בדיו ist so viel wie: das Unraisonable seiner Faselei. In der Bezeichnung der Bitte der Moabiter um Aufnahme und Schutz als eine zu weit gehende freche Zumutung liegt deren Abweisung. Es muss jedoch zugestanden werden, dass obige Fassung von לא כן בדיו nicht ohne sprachliche Bedenken ist. Sie soll daher nur als schwacher Versuch gelten, den äusserst dunklen Ausdruck zu erklären.

7. Streiche die Präposition von למואב und ziehe dieses Nomen zum folgenden Gliede. Auch für לאשישי ist nach Jer. 48, 31 אנשי zu lesen. ל ist aus dem Vorherg. verdoppelt, und an der Korruption des Nomens ist גפן שבמה im folg. Verse schuld. Für תהגו ist keine Aenderung nötig, wenn man אנשי קיר חרשת als Vokativ fasst. Ueber אך נכאים vgl. Deut. 16, 15 אך שמח.

8. Diese Stelle ist nicht nur von den Alten missverstanden worden, weshalb, wie wir soeben sahen, in V. 7 aus „Männer" „Traubenkuchen" wurde, sondern auch die Neuern haben ihren Sinn schmählich verkannt. In der Uebersetzung von Kautzsch lautet die Wiedergabe von גפן שבמה בעלי גוים הלמו שרוקיה: „heidnische Herren haben die Weinstöcke Sibmas zerschlagen." Hiervon ist

aber kaum ein einziges Wort richtig, und so kann nur jemand diesen Satz wiedergeben, der vom Wörterbuch völlig abhängt. In Gesenius' Thesaurus heisst es nämlich s. v. שבמה: nomen proprium oppidi cum agro vinearum feraci. Als ob an unserer Stelle, auf der diese lexicalische Notiz beruht, von den Weinstöcken Sibmas die Rede wäre! Nicht doch; גפן שבמה ist so viel wie: der Weinstock Sibma. Denn hier tritt Sibma, wie Ps. 80, 9 Israel, unter dem Bilde eines Weinstocks auf; vgl. V. 9, wo חשבון ואלעלה dem fraglichen Ausdruck gegenübergestellt ist, wie auch Jer. 48, 32, wo es הגפן שבמה heisst, mit dem Artikel, woraus unverkennbar hervorgeht, dass שבמה nicht im Genitiv, sondern als Apposition zu גפן in gleichem Casus damit zu denken und die Verbindung wie Thr. 2, 13 הבת ירושלים zu fassen ist. Der Gesamtausdruck גפן שבמה nimmt grammatisch im Satze dieselbe Stellung ein, wie das vorherg. שדמות חשבון, welches nach Analogie des prosaischen שדי מואב und dergleichen das G e b i e t Hesbons bezeichnet. גפן שבמה ist also Subjekt, zu dem das Prädikat aus dem vorherg. אמלל sich ergänzt, während בעלי גוים וגו׳ einen das Subjekt näher beschreibenden Relativsatz bildet. Die Fassung von בעלי גוים im Sinne von „heidnische Herren" ist aus sprachlichen wie auch aus sachlichen Gründen falsch. Denn בעל heisst Gatte, Besitzer, aber nicht Herr, das heisst Gebieter. Der Herr eines Knechtes z. B. kann nur durch אדני העבד ausgedrückt werden; ebenso heisst der Herr oder Gebieter eines Untertanen stets nur אדני פ׳, nicht בעל פ׳. Dann war ja Sibma zur Zeit, von der hier die Rede ist, offenbar nicht israelitisches Gebiet, sondern gehörte zu Moab, weshalb die Charakterisierung seiner Eroberer und Zerstörer als Heiden durchaus keinen Sinn hätte. Tatsächlich ist בעלי st. constr. von בעלי, einem Substantiv Sing. mit der alten Femininendung ai, welches Nebenform von בעלה und wie dieses Ortsnamen ist. Die Ortschaft war heidnisches Gebiet, und da auch Juda eine Stadt dieses Namens hatte, unterschieden die Israeliten beide, indem sie erstere Ortschaft בעלי גוים und letztere בעלי יהודה nannten; sieh 2 Sam. 6, 2 und vgl. Ri. 4, 2 חרשת הגוים. Was endlich הלמו betrifft, so ist שרוקיה nicht Objekt, sondern Subjekt dazu. Das Objekt bildet den Ortsnamen בעלי גוים. Das Verbum הלם heisst eigentlich schlagen, stossen, daher, wie das darauf folgende נגע und Num. 34, 11 das beiden sinnverwandte מחה, an etwas stossen, heranreichen. Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn: zugrunde gerichtet ist das Gebiet Hesbons, geknickt der Weinstock Sibma,

dessen edle Reben bis an das heidnische Baalai reichten. Weil Sibma selbst in diesem Bilde als Weinstock erscheint, werden die zu seinem Bezirke gehörenden kleinern Ortschaften dessen Reben oder Ranken genannt; vgl. Ps. 80, 12 und sieh hier die folgende Bemerkung.

9. Streiche die Präposition von בבכי „Mit einem Gewein weinen“ kann man hebräisch nicht sagen: dagegen ist בכי durch יעזר im Gen. näher bestimmt als acc. cogn. gut klassisch. בכי יעזר bedeutet ein Gewein, das, von anderswoher kommend, in oder — wie der Hebräer sich ausdrückt — bis Jaaser gehört wird. Die Verbindung hat eine gewisse Aehnlichkeit mit Ausdrücken wie מי ברכים = Wasser, das bis an die Knie reicht, und dergleichen. Die edlen Ranken des Weinstocks Sibma erstreckten sich nach V. 8 bis Jaaser; dem entsprechend will der Prophet um diesen Weinstock so laut weinen, dass man sein Gewein in Jaaser hört. Die Fassung, wonach אבכה בבכי יעזר hiesse „ich weine oder will weinen mit Jaaser“, ist sprachlich nicht zulässig. אריוך ist eine Unform. Man emendiert gewöhnlich אֲרַוֵּךְ, was aber nicht minder unrichtig ist. Denn bei den Verben ל״ה kann wohl konsonantisches Jod in der Poesie als dritter Radikal erscheinen, aber nicht beim Herantreten eines Suff. Ausserdem kann in dem fraglichen Worte überhaupt nicht eine Verbalform von רוה stecken. Denn wenn dieses Verbum in irgendeiner Konjugation mit dem Acc. der Sache konstruiert wird, ist es nicht der Objektacc., sondern, wie bei dem sinnverwandten שׂבע, der Acc. der nähern Beziehung, weshalb das in diesem Acc. stehende Nomen undeterminiert bleiben muss; vgl. Jer. 31, 13. Thr. 3, 15. Pr. 7, 18. Danach müsste es also hier דמעה statt דמעתי heissen. Für אריוך ist אַאֲרִיךְ zu lesen. אאריך דמעתי ist = will lange weinen. Aus dem zweiten Halbvers will Duhm, der V. 8 zu גפן שׂבמה das übliche Geköch auftischt, nur mit einer eigenen Sauce darüber, den Schluss ziehen, dass der feindliche Einfall in das moabitische Gebiet zur Zeit der Ernte stattfand. Aber er irrt, denn die Ausdrücke für Ernte sind hier blosses Bild; vgl. zu 37, 24. Für קצירך הידד ist nach Jer. 48, 32 בְּצִירֵךְ שֹׁדֵד zu lesen. Wäre קצירך richtig, so müsste dieses vor קיצך kommen, denn in der Jahreszeit kommt der קציר vor dem קיץ. Dagegen kommt der בציר nach dem letztern.

10. הדרך ist = wer sonst zu keltern pflegt, das heisst, der Eigentümer. Es will also hier nicht gesagt sein, dass es in den

Weinbergen überhaupt nichts zu lesen und zu keltern geben wird, sondern nur dass die Moabiter sich mit dieser Arbeit nicht abgeben werden. Unter Feindesdruck wird man wohl von dem fürs Leben nötige Getreide manches ins Haus schaffen, an den Luxus des Weines aber wird man nicht denken; danach wird den Moabitern der Sinn nicht stehen. Den Rest der Getreideernte und die gesamte Weinernte wird sich also der Feind aneignen; vgl. 62, 8. Jer. 5, 17. Deut. 28, 33 und Ri. 6, 4. Am Schlusse streiche הידד sowohl als auch השבתי. Ersteres ist durch Dittographie aus dem vorherg. entstanden, worauf letzteres dazu kam, um den Sinn zu vervollständigen. Das Verbum in der ersten Person Sing. könnte nur auf JHVH bezogen werden, dieser aber ist in diesem ganzen Stücke nicht nur redend nicht eingeführt, sondern überhaupt in keiner Weise genannt. Dieser Umstand allein zeigt, dass השבתי nicht ursprünglich ist.

12. Streiche כי נראה, das auf Dittographie aus dem Folgenden beruht. נלאה ist = er ist geschlagen; vgl. zu 7, 13. Für על ist וְעָלָה zu lesen. Nachdem He durch Haplographie verloren ging, wurde auch die Konjunktion gestrichen. ולא יכול, worin das Verbum absolut gebraucht ist, heisst: er wird nichts vermögen, wird mit seinem Gebete nichts ausrichten.

14. כבוד bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Herrlichkeit, sondern wie gleich erhellen wird, Menge. Demgemäss ist das darauf bezügliche נקלה von der Verringerung der Zahl zu verstehen. בכל ההמון הרב ist = ungeachtet seiner überaus grossen Menge. Der zweite Halbvers fordert für die fraglichen Worte diese Fassung und lässt keine andere zu. Für ושאר will man neuerdings וְשָׁאַר lesen, was aber verkehrt ist; sieh zu 1 Sam. 16, 11.

XVII.

1. Für das sonst nicht vorkommende מעי ist מֵעִיר zu lesen. Der Satz heisst dann: und aus einer Stadt wird es zum Schutthaufen werden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 25, 2. Aber auch statt מפלה hat man, wie in der eben angeführten Stelle, מַפָּלָה zu sprechen. Die abweichende Vokalisierung hier, zeigt, dass die Massora über מעי in Zweifel war.

2. Für עזבות ערי ערער ist nach LXX עֻזָּבָה עדי עד zu lesen und לעדרים gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden. Dann ist der Sinn: den Herden wird sie für immer überlassen sein. Ueber עזב mit ל zur Bezeichnung des indirekten Objekts vgl. die

Konstr. von Niph. dieses Verbums 18, 6. תהיינה, das erst nach der Korruption des Vorherg. dazu kam, ist zu streichen.

3. Sprich מדמשק mit Athnach. Für יהיו liest man dann wohl besser יהיה, doch absolut nötig ist dies nicht.

5. קציר ist sichtlich verschrieben für קֹצֵר. Nur zu diesem passt זרעו. Das Ganze aber ist von den Erklärern missverstanden worden. Man hat nicht beachtet, dass unser Vers Gegensätze enthält. כ in כאסף ist Subjekt und in כמלקט Prädikat. vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 18, 25. Die Konstruktion ist echt hebräisch und lässt sich in einer andern Sprache nicht nachmachen. Vor dem Prädikat ist wegen des Umstandssatzes dazwischen והיה wiederholt; vgl. Ex. 4, 9, wo aus ähnlichem Grunde והיו wiederholt ist. Das Ganze hängt von V. 5 ab und der Sinn ist: sodass wo es jetzt ist, wie wenn der Schnitter Halme zusammennimmt und sein Arm die Aehren schneidet, es sein wird, wie wenn einer im Tale Rephaim Aehren liest. Es ist von dem Zusammenschrumpfen der Bevölkerung des Landes die Rede. Die gegenwärtige zahlreiche Bevölkerung Judas soll sich zur künftigen so verhalten, wie das Feld, wo die Halme dicht nebeneinander stehen, sodass der Schnitter sie mit der einen Hand sammeln und mit der andern schneiden kann, zu einem Felde sich verhält, wo die Armen hinter den Schnittern her einzelne hier und da abfallende Aehren auflesen, und das im Tale Rephaim, wo die Ernte sehr knapp ist, weshalb die Schnitter kaum irgendwelche Aehren fallen lassen. Ueber die abgefallenen Aehren, die man für die Armen liess, vgl. Lev. 19, 9. 23, 22. Ruth 2, 2ff.

6. נקף heisst nicht das Abschlagen der Oliven, wie die Wörterbücher angeben. Oliven werden im allgemeinen nicht abgeschlagen, sondern fallen, wie andere dergleichen Früchte, durch Schütteln der Zweige vom Baume herab. Nur die nicht ganz reifen Oliven des Baumes widerstehen dem Schütteln und müssen abgeschlagen werden. Diese vereinzelten unreifen Oliven am Baume heissen hebräisch נקף זית. Das nur hier vorkommende גרגר ist ein Wort von dunkler Abstammung. Für בסעפיה פריה ist בסעפים zu lesen. Die Korruption entstand durch eine Randglosse, die das in der hier erforderlichen Bedeutung seltene סעיף durch פארה erklärte. Daraus wurde פריה, und dies führte irgendwie die Aenderung am vorherg. Worte herbei. Andere lesen בסעפי הפריה, doch ist dies eine wohlfeile Emendation, die nicht bessert. Denn פריה, das Partizip. fem. ist, kann nicht Fruchtbaum heissen, da „Baum“ auch

im Hebräischen männlichen Geschlechts ist. Zudem wäre danach der Artikel beim Partizip unerklärlich; vgl. im vorherg. זית und אמיר, wie auch V. 5a קמה und שבלים, alle ohne Artikel.

7. ישעה klingt an עשהו an. ראה mit אל der Person heisst sich zu ihr versehen.

8. Das am Schlusse stark nachhinkende והאשרים והחמנים ist eine Glosse. Die Glosse beruht auf Missverständnis von ואשר עשו אצבעתיו. Denn letzteres ist nicht von Götzen zu verstehen, sondern wie das vorherg. nicht näher beschriebene מזבחות zeigt, von Institutionen im JHVH-Kultus, und der Sinn ist: an jenem Tage wird der Mensch von einem JHVH wohlgefälligen Wandel Heil erwarten, nicht von Opfern und Opferriten. Ueber die Bezeichnung der schlichten Altäre als Werk der H ä n d e, während von den subtilen symbolischen Riten des Kultus als dem Werk der F i n g e r gesprochen wird, sieh zu Ex. 8, 15 und vgl. hier die Bemerkung zu 59, 3.

9. Für ערי מעוזו ist bloss עָרִים zu lesen. Die Korruption ist wohl hauptsächlich durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, doch hat auch צור מעוזך in V. 10, dem hier ערי מעוזו zu entsprechen schien, das seine dazu beigetragen. Für החרש והאמיר ist mit allen Neuern nach LXX הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי oder richtiger האמרי והחוי zu lesen. Letztere Wortfolge bietet LXX, und sie verdient den Vorzug, weil sonst, wo diese beiden Völkerschaften im A. T. beisammen genannt sind, die Amoriter vor den Hevitern kommen; vgl. Gen. 10, 16. 17. Ex. 3, 8. 17. 23, 23. Deut. 7, 1. Jos. 11, 3. 24, 11 (1 Chr. 1, 14. 15). Die umgekehrte Ordnung der zwei korrumpierten Wörter erklärt sich aus ihrer Bedeutung. Der Wald musste logischer Weise vor dem Wipfel genannt werden.

10. Dieser und der folgende Vers enthalten ein Fragment aus anderem Zusammenhang. Für נטעי נעמנים ist zum Teil nach LXX נְטַע נֶאֱמָן zu lesen. Aber auch für תזרענו fordert der Zusammenhang תְּזַמְּרֶנּוּ. Zu זר ist נטע aus dem Vorherg. zu supplizieren. Der Sinn ist danach: darum pflanzest du echte Pflanzen, schneitelst sie aber als unechte Ranken, das heisst, wenn es zum Schneiteln kommt, stellt sich heraus, dass die echten Pflanzen, die du gepflanzt, aus der Art geschlagen sind. Dies ist selbstredend bildlich gemeint und drückt Enttäuschung über den Ausgang des Unternehmens aus. Ueber נטע נאמן und זמרת זר vgl. Jer. 2, 21 זרע אמת, respekt גפן נכריה. Andere erblicken in נעמן eine Bezeichnung für Adonis, doch meines Erachtens mit Unrecht. Denn die Namen der fremden Götter behalten im A. T. meistens ihre heimische Gestalt. Hier und da sind

solche Namen leicht modifiziert, aber niemals werden sie ins Hebräische übertragen.

11. יום steht hier nicht notwendig im st. constr. obgleich dieser nicht unkorrekt wäre, vgl. Lev. 7, 15 ביום קרבנו. ביום, das Substantiv im st. absol. ist, kann sehr gut heissen in einem einzigen Tag; vgl. Jona 4, 10 לילה. שגשג muss irgendeine Operation ausdrücken, die an einem Gewächs sonst erst eine geraume Zeit nach seiner Pflanzung vorgenommen zu werden pflegt, die man aber in dem in Rede stehenden Falle schon Tags darauf vornehmen kann, weil die Pflanze im ersten Stadium ihres Wachstums so sehr gediehen ist. Umzäunen oder grossziehen kann der fragliche Ausdruck nicht bedeuten. Der Sinn des zweiten Halbverses ist unsicher. LXX hat hier den Text zum Teil falsch gelesen, כְּאֵב אֱנוֹשׁ für כאב אָנוּשׁ! Doch geht aus ihrem Texte hervor, das ihnen עַד statt נד vorlag, und ersteres ist herzustellen. Aber damit allein ist hier noch nicht geholfen; man muss auch ויום für ביום lesen und die Konjunktion im Sinne des arab. ف fassen. Dann ist der Sinn: bis die Erntezeit kommt — dann gibt es einen Tag der Kränkung und unheilbaren Schmerzes. Dass נחלה als Partizip fem. substantivisch gebraucht ist, kann nicht befremden. Das Ganze entfaltet den Sinn von V. 10b und malt den enttäuschenden Ausgang eines zu Anfang viel versprechenden Unternehmens. Welcher Art dieses Unternehmen war, lässt sich aber wegen der Abgerissenheit dieses kleinen Stückes — vgl. den Anfang der Bemerkung zu V. 10a — nicht mehr ermitteln.

12. Hier fängt wieder ein Stück an, das weder mit dem unmittelbar Vorhergehenden noch mit V. 1—9 zusammenhängt.

13. Streiche den Satz לאמים כשאון מים רבים ישאון, der anfangs irrtümlich aus V. 12b wörtlich wiederholt wurde und später die leichte Variation erhalten hat.

14. Für איננו bringen die alten Versionen ואיננו zum Ausdruck was auch viele hebräische Handschriften bieten. Letzteres mit Waw = arab. ف ist ungleich besser. Im zweiten Halbvers lese man וגורל בוזינו für וגוֹרָל לבוזינו. Die Präposition ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden.

XVIII.

1. Dieses Kapitel enthält ein ebenso verhälnismässig junges als dunkles Stück, das uns schwerlich in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist. Was צלצל כנפים bedeutet, wissen die Götter.

Alles bis jetzt darüber Gesagte ist teils geraten, teils aus der Luft gegriffen. Den zweiten Halbvers hat Duhm mit Recht für unecht erklärt. Es scheint aber, dass zwischen diesem und dem folgenden Verse Worte ausgefallen sind, vielleicht sogar mehrere Sätze. Denn einerseits ist der Ausruf hier viel zu knapp, und andererseits hat V. 2 keinen auch nur halbwegs leidlichen Anschluss.

2. Sieh die vorherg. Bemerkung. Bei dem jetzigen Anschluss hier ist nicht klar, wer die Boten entsendet, von denen die Rede ist. Und da V. 1b, wie bereits oben bemerkt, nicht ursprünglich ist, lässt sich auch das hier in so dunkler Weise beschriebene Volk, zu dem die Boten entsendet werden, nicht identifizieren. Ueber diese Punkte gibt es unter den Exegeten verschiedene Ansichten, die ich der Kürze wegen übergehe. Nach Ez. 30, 9 beabsichtigte JHVH zu einer gewissen Zeit an Kusch Boten in Schiffen zu entsenden, um es durch die Kunde von der Demütigung Aegyptens in Schrecken zu setzen. Von diesen Boten JHVHs ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach die Rede. Sonach wird wohl der Interpolator von V. 1b Recht haben, wenn er Kusch indirekt als die Beschickten nennt. Mit ממשך kommt man hier nicht weit. Die gewöhnlich dafür angenommene Bedeutung „langgestreckt von Wuchs" ist nicht naturgemäss. In solcher Bedeutung würde der Ausdruck höchstens auf jemand passen, der ausgestreckt liegt, aber nicht auf ein Volk auf den Beinen. Ich vermute, dass man מֶשֶׁךְ für ממשך zu lesen hat. גוי משך wäre ein Volk, das so wild und barbarisch ist wie Mesech; sieh Ps. 120, 5. Demgemäss müsste allerdings auch מורט der Name irgend eines wilden, vielleicht nur fabelhaften, Volkes sein. מן הוא kann nur soviel sein wie: seitdem es — das genannte Volk — existiert. הלאה, meint Duhm, könne nicht von der Zeit gebraucht werden. Aber er irrt; vgl. Lev. 22, 27. Num. 15, 23 und 1 Sam. 18, 9. קו קו sprach der Prophet wohl als ein Wort. Die Vokalisierung ist unsicher. Der Ausdruck ist wie die Anknüpfung von מבסה zeigt, ein Substantiv, aber von unbekannter Bedeutung.

3. Mit diesem Verse beginnt die eigentliche Botschaft, und sie endet auch mit ihm.

4. Für das in den Zusammenhang durchaus unpassende אשקטה, Kethib אשקוטה, ist ohne den mindesten Zweifel אַשְׁקִיפָה zu lesen. במכוני aber heisst nicht „auf meinem Sitze", d. i. im Himmel, wie der Ausdruck gemeinhin gefasst wird, denn das wäre ממכוני — vgl. Deut. 26, 15. 2 Sam. 11, 2 Ps. 14, 2. 33, 13. 102, 20 — sondern

das Substantiv bezeichnet die irdische Wohnung JHVHs, die Präposition aber gehört zur Konstruktion des Verbums, das als Verbum der sinnlichen Wahrnehmung hier mit ב konstruiert ist, um den Nebenbegriff auszudrücken, dass die Handlung vom Subjekt mit besonderem Interesse vollzogen wird. Dies allein schliesst schon die Richtigkeit von אשקטה aus, weil ein ruhiges Zuschauen mit lebhaftem Interesse sich nicht verträgt. צח in Verbindung mit einem Ausdruck, der Witterung oder Temperatur bezeichnet, kann nur sensu malo verstanden werden. חם צח heisst daher wörtlich unverdunkelte Hitze, d. i. Hitze, die nicht durch Bewölkung des Himmels gelindert ist, und כעב טל וגו' ist Gegensatz dazu. Durch den Kohortativ der beiden Verba will hier das habituelle Vollziehen der Handlung in der einen oder der andern der beschriebenen Weisen nach Belieben des Subjekts ausgedrückt sein. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: ich neige mich herab und schaue in meinen irdischen Wohnsitz — das heisst, in das Land des Volkes, das mich verehrt — bald wie ungelinderte Glut bei Sonnenschein, bald aber wie Tauwolke in der Hitze der Erntezeit. Selbsredend will JHVH jetzt in der letzten Weise in das Land seines Volkes dareinschauen, was die in V. 5—7 beschriebene Demütigung ihrer Feinde zur Folge haben wird. Für כחם drücken drei der alten Versionen ביום aus, was auch eine beträchtliche Anzahl hebräischer Handschriften bietet. Gleichwohl ist nur die Recepta richtig. Denn ימי קציר ist wohl eine hebräische Verbindung, יום קציר aber ist es nicht.

7. Für עם ist mit andern nach LXX und Vulg. מֵעַם zu lesen.

XIX.

1. Für אלילי hatte der Text ursprünglich אֱלֹהֵי; vgl. zu Ex. 12, 12. Ein Schriftsteller, der ägyptische Götter אלילים nennt, kann von ihrem Erbeben nicht sprechen.

3. Für ונבקה bringen LXX וְנָבְכָה zum Ausdruck, doch passt dies zu רוח nicht. Der Satz wird fälschlich vom Ausleeren des Geistes, das heisst vom Berauben des Verstandes, verstanden. Denn רוח, dem im folgenden Gliede עצה entspricht, bezeichnet das Vorhaben, den Plan, und בקק ist hier in seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung gebraucht, welche ist „spalten“; vgl. arab. بَقَّ und sieh zu 24, 1. Sonach entspricht diesem Verbum das folgende אבלע = ich will teilen; vgl. zu Num. 4, 20. Aegypten soll geteilten Sinnes werden und zwischen verschiedenen Plänen

schwanken, und JHVH wird unter dessen Ratgebern eine Spaltung verursachen, dass sie zu einem einstimmigen Beschluss nicht kommen. Nur dieser Gedanke passt auch zu dem, was unmittelbar vorhergeht. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz der da heisst: und mögen sie auch die Götzen usw. befragt haben.

6. In והאזניחו sind zwei Lesarten vereint, nämlich וְהִזְנִיחוּ und ואזניחו. Ueber letzteres vgl. 63, 3 אגאלתי. דלל heisst, an Umfang, hier speziell an Tiefe, abnehmen.

7. Hier kann ערות keine in den Zusammenhang passende Bedeutung haben, noch ist על פי יאור eine hebräische Verbindung. Der erste Halbvers ist hoffnungslos verderbt.

9. Ziehe ובשו עבדי פשתים zum vorhergehenden Verse. Der Rest dieses Verses muss in שֹׂרֵקוֹת וְשָׂרִיגִים חָוֵרוּ geändert und mit dem Folgenden verbunden werden. Ueber שרקות vgl. Gen. 49, 11 und über שריגים חורו Joel, 1, 7 הלבינו שריגיה. Danach ist hier auch vom Missraten der Weinernte die Rede; sieh die folgende Bemerkung.

10. שתתיה ist in שֹׁתֵי יין und עשי שֶׁכֶר in שֹׁתֵי שֵׁכָר zu ändern. Charakteristisch ist, dass die missratene Ernte des Weines nicht wie beim Flachs dessen Züchter affiziert, sondern die Zecher, die ihn trinken. Aehnlich Joel 1, 5. עשה שכר ist keine hebräische Sprechweise. Durch die anomale Vokalisierung von שכר will die Massora nach ihrer Gewohnheit ihren Zweifel über dessen Aussprache andeuten.

11. Nach dem uns vorliegenden Text ist das zweite Versglied hier undeutbar. Duhm gibt den fraglichen Satz wieder „die weisesten Ratgeber Pharaos (sind) ein dummer Rat". Aber, ungleich seinem deutschen Aequivalent, kann das hebräische עצה die Versammlung, die über etwas Rat hält, nicht bezeichnen. Ich ziehe es vor, einen leichten Textfehler anzunehmen, als vorauszusetzen, dass der Prophet deutsches Hebräisch schrieb. Ich vermute daher, dass חכמי יעצי für חֲכָמָיו יְעַצוּ verschrieben ist. Das Suff. bezieht sich auf צען, und פרעה ist Objekt, während עצה נבערה im acc. cogn. steht. Ueber יעץ mit Acc. der Person, welcher geraten wird, vgl. Ex. 18, 19. Num. 24, 14 und Jer. 38, 15. Im zweiten Halbvers kann בן, da die Weisheit sich nicht notwendig von Vater auf Sohn vererbt, in seinem gewöhnlichen Sinne nicht gefasst werden. Das fragliche Substantiv bezeichnet beidemal das, was wir Mitglied nennen; vgl. Neh. 3, 8 בן הרקחים. In מלכי aber steckt der Pl. eines Partizips oder Substantivs von מָלַךְ in seiner aramäischen

Bedeutung „raten“, „Rat geben“. Danach ist der Sinn der Rede: zur Zunft der Weisen gehöre ich, bin Mitglied des alten Rats.

12. Für אים liest man vielleicht besser אַיֵּה; für וידעו aber ist entschieden nach drei der alten Versionen וְיֵדְעוּ zu lesen.

13. Für פִּנַּת hat man ohne Zweifel nach Syr. und Targum פִּנּוֹת zu lesen; denn, vom Pl. des darauf bezüglichen Verbums abgesehen, kommt פנה in der hier erforderlichen Bedeutung sonst stets nur im Pl. vor, niemals im Sing.

15. Der erste Satz heisst: und Aegypten wird kein Werk zustande bringen. Was darauf folgt, ist unabhängige Rede, die den Sinn des Vorhergehenden entfaltet. Dass diese Rede mit der nota relat. beginnt, spricht keineswegs dagegen. Denn אשר umfasst hier den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben wird, und ist = das, was. Danach kann es nicht befremden, dass die nota relat. hier nach unseren Begriffen im Nominativ und zugleich im Acc. steht. Ferner, wie ראש und זנב Gegensätze sind, vgl. Deut. 28, 13 und Aboth 4, 15, so auch כפה und אגמון. Durch diese zweierlei Gegensätze von verschiedener grammatischer Beziehung und durch die Doppelrolle von אשר wird aber die Konstruktion eigentümlich semitisch, weshalb sie total verkannt worden ist. Gemeinhin erblickt man im zweiten Halbvers nur einen einzigen Satz, während er in Wirklichkeit nicht weniger als vier Sätze enthält, zwei Relativsätze und ebenso viele unabhängige Sätze. Letztere sind Nominalsätze. אשר vertritt das Objekt der beiden Relativsätze und zugleich das Subjekt der unabhängigen Sätze, während das Subjekt zu den Relativsätzen aus dem vorherg. מצרים zu entnehmen ist. In dem ersten Relativsatz ist ראש und im zweiten כפה Produktacc. זנב und אגמון sind die Prädikate der Nominalsätze und sie werden beide als solche durch Waw = arab. ف hervorgehoben. Wenn man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammenfasst, so ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: das, was es — Aegypten — zum Kopfe machen wird, soll Schwanz, und was zum Palmzweig, Binse werden. Genau genommen aber ist die Konjunktion in וזנב und ואגמון Waw apodosis, denn die Relativsätze haben, wie öfter, die Geltung von Bedingungssätzen; vgl. zu Gen. 44, 9. Danach ist der Sinn eigentlich: wenn es etwas zum Kopfe machen wird, soll es zum Schwanze werden usw.

16. Das hier folgende Stück erweist sich schon als Nachtrag durch den Anfang mit ביום ההוא, der üblichen Formel, womit spätere Stücke an ältere anknüpfen.

17. חָגָּא von חגג wäre eine beispiellose Nominalform, selbst wenn es für חגה stünde. Gewöhnlich fasst man dieses Nomen im Sinne von Furcht, Zittern, was es aber seiner Abstammung nach nicht bedeuten kann. Denn חגג kann höchstens heissen wanken, taumeln, aber nicht fürchten oder zittern. Das Wort ist für ein anderes verschrieben, aber für welches, lässt sich nicht sagen. כל אשר ist = arab. كُلَّمَا, und das Subjekt zu יזכיר ist aus dem vorherg. מצרים zu entnehmen, auf das auch das Suff. in אליו sich bezieht. Sooft sich Aegypten das Land Juda in Erinnerung bringen wird, wird es in Schrecken geraten.

18. נשבע ליהוה heisst, sich zu JHVH bekennen, sich ihm in Anbetung hingeben. Der Ausdruck ist äusserst spät. Der zweite Halbvers ist sichtlich tendenziös und rührt nicht von dem Verfasser unseres Stückes her. Welche Stadt mit עיר ההרס oder עיר החרס, wie nach Symm. und mehreren hebräischen Handschriften zu lesen wäre, gemeint ist, lässt sich nicht mehr ermitteln, und eben deshalb lässt sich nicht sagen, was dem Interpolator daran gelegen sein konnte, die so benannte Stadt als eine der fünf JHVH verehrenden ägyptischen Städte anzugeben.

21. ועבדו ist = ועשׂו. Ueber diesen Aramäismus vgl. V. 9 und sieh die Schlussbemerkung zu V. 11. Der Ausdruck ושלמו will verstanden sein. Das Sätzchen spricht nur scheinbar von dem richtigen Verhalten Aegyptens zu JHVH, in Wirklichkeit aber ist darin umgekehrt von dem huldreichen Verhalten JHVHs gegen Aegypten die Rede. Denn im A. T. knüpft sich an jedes Gelübde, das einer Gottheit gelobt wird, eine Bedingung, welche die Gottheit erfüllen muss, ehe das Gelübde entrichtet wird. Solange die Bedingung nicht erfüllt ist, ist der Betreffende nicht verpflichtet, das Gelübde zu bezahlen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 28, 20. Wenn darum hier gesagt ist, dass Aegypten JHVH Gelübde geloben und bezahlen wird, so ist dies so viel wie: es wird mit den Gelübden Aegyptens an JHVH zur Entrichtung kommen, da JHVH die daran geknüpften Bedingungen erfüllen wird.

23. Es ist wohl unnötig zu sagen, dass in diesem äusserst späten Stücke unter אשור nicht das alte Assyrien zu verstehen ist. Später ist אשור im A. T., ungefähr wie im Talmud ארום, typische Bezeichnung der jeweiligen Grossmacht, welche die Oberherrschaft über das jüdische Volk hat. Welches Reich gemeint ist, lässt sich freilich nicht immer aus dem Zusammenhang erschliessen.

Hier ist wohl das seleucidische Syrien gemeint. — Der zweite Satz ist missverstanden worden. Dieser handelt nicht von dem allgemeinen Verkehr zwischen Aegypten und dem hier durch Assur bezeichneten Volke, denn solcher Verkehr versteht sich bei der zwischen den beiden Ländern angelegten Strasse von selbst. Wie בוא mit אל des Weibes nach der Ausführung zu Gen. 6, 4 die Heirat mit dem Weibe bezeichnet, so heisst dasselbe Verbum mit ב der Gemeinde konstruiert in diese Gemeinde hineinheiraten, das ist, aus ihr ein Weib zur Frau nehmen. Demgemäss ist hier davon die Rede, dass die Aegypter und das Assur genannte Volk untereinander heiraten oder sich miteinander verschwägern werden. Nur so erklären sich die Schlussworte „und Aegypten wird zusammen mit Assur Gottesdienst halten". Denn nach alttestamentlicher Vorstellung führt die Verschwägerung zweier Völker zur gemeinsamen Religion; vgl. besonders Deut. 7, 3. 4.

25. Für das nicht recht passende ברכו drücken LXX בֵּרַכְתִּי aus, was aber noch minder passt. Am besten streicht man das Suff.

XX.

2. Hier ist ביד wohl zu beachten. Dieser Ausdruck wird sonst gebraucht, wenn JHVH durch den Propheten seinem Volke etwas sagen lässt, was aber hier nicht der Fall ist; vgl. zu V. 3. An dieser Stelle ist der Ausdruck jedoch gerechtfertigt, weil der befohlene symbolische Akt, der bevorstehende politische Ereignisse öffentlich ankünden soll, als Rede an das Volk angesehen wird. שק bezeichnet hier nicht Trauergewand, sondern einfach ein Laken aus grobem Zeug.

3. ויאמר יהוה ohne Komplement kann nur heissen, JHVH sprach für sich, nicht zu einem andern. Aus diesem Grunde wird hier auch von Jesaia in der dritten Person gesprochen.

4. Für וחשופי שת hat man entschieden zu lesen וחשפתי אֶת und ערות מצרים ist im Sinne von Gen. 42, 9 zu verstehen. Der Satz heisst dann: und ich will blosslegen die Schwäche Aegyptens, d. i., ich will zeigen, dass man sich zu ihm der Hilfe nicht versehen kann. Die Ausdrucksweise ist gewählt wegen des unmittelbar Vorhergehenden. Ueber חשף sieh zu 53, 1.

5. בוש bezeichnet hier das Enttäuschtwerden, welchen Begriff der Hebräer nur durch dieses oder ein sinnverwandtes Verbum ausdrücken kann. מצרים תפארתם ist so viel wie: Aegypten, dessen politische Beziehungen zu ihnen ihnen Prestige geben.

XXI.

1. מדבר ים, das als ein Wort, nämlich מְדַבְּרִים, gesprochen sein will, ist aus etwas Aehnlichem korrumpiert, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Korruption wurde durch דומה in der Ueberschrift des V. 11 beginnenden Orakels veranlasst. Die appelative Bedeutung von דומה = Schweigen liess hier מדברים = Redende als Gegensatz vermuten. Die Präposition in לחלף bezeichnet das tertium comparationis; vgl. die Schlussbemerkung zu Deut. 27, 25.

2. הגד לי ist = man hat mich schauen lassen; vgl. Gen. 41, 25 הגיד, wofür dort V. 28 הראה steht. Das letzte Glied ist heillos verderbt. Duhm emendiert אַנְחָתָה und erblickt in diesem ein Substantiv mit doppelter Femininendung. Aber so etwas existiert in der Sprache nicht und ist auch schwerlich denkbar.

3. Der zweite Halbvers kann nur heissen: mir verging Hören und Sehen; vgl. Dillmann (gegen Duhm).

4. Obgleich der Prophet die Katastrophe Babylons, weil sie die Erlösung seines Volkes herbeiführen werde, herbeiwünschte, wurde er dennoch, als er sie in der Vision so überraschend und so schrecklich schaute, davon physisch tief erschüttert. Das kann ihm nur zur Ehre gereichen.

6. An העמד המצפה ist nicht zu ändern. Man hat dafür עֲמָדָה מְצַפֶּה vorgeschlagen, aber עֲמָדָה könnte nur Pausalform sein, wofür ausser der Pause עִמְדָה stehen müsste. Gleichwohl wird diese Emendation von den Erklärern angeführt.

7. Für קשב ist קָשֹׁב als verstärkender Inf. absol. zu lesen und 32, 3 zu vergleichen. Die Verbindung des Inf. Kal mit dem Verb. fin. einer anderen Konjugation hat nichts Befremdendes; vgl. das häufige מות יומת. רב קשב gibt Buhl unter רב fälschlich wieder „grosse Aufmerksamkeit". Denn die Behauptung Ewalds, dass das Adjektiv רב, weil es eine Zahl ausdrückt, auch bei seinem attributiven Gebrauch dem Substantiv, worauf es sich bezieht, vorangehen kann, ist grundfalsch. רב bezieht sich hier auf das Subjekt und bildet das Prädikatsnomen. רב קשב heisst, ganz Aufmerksamkeit, eigentlich reich an Aufmerksamkeit.

8. Hier wird vorausgesetzt, dass der Wächter bereits auf seinem Posten steht. Für das widersinnige אריה ist אָהָהּ zu lesen und besonders 2 K. 3, 10 zu vergleichen. Für מצפה ist מִצְפֵּה als st. constr. zu sprechen. מצפה אדני ist = die von JHVH befohlene

Warte. Der Wächter oder Späher stösst diesen Ruf aus vor Ungeduld, weil er auf der Warte lange nichts wahrgenommen hat.

10. Die Anrede ist an das jüdische Volk, das der Prophet sein zermalmtes und zerdroschenes Volk nennt. Anders Targum, Kimchi und Ibn Esra, doch der unvergleichliche Raši hat hier die richtige Beziehung erkannt, nur dass er die Tenne und das Dreschen in rabbinischer Weise deutet.

11. Was דומה heisst, ist nicht klar. Vielleicht ist aber ארום zu lesen. Aus diesem konnte dadurch, dass Aleph wegen des Vorherg. verloren ging, sehr leicht die Recepta entstehen. Für מליל ist מלילה zu lesen und zu 16, 3 zu vergleichen. Der Effekt der wiederholten Frage würde bei einer noch so leichten Variation verloren gehen.

12. Der Sinn des ersten Halbverses ist nicht klar, weil sich nicht sagen lässt, was mit Tag und Nacht gemeint ist. Im zweiten ist wohl בָּעוֹ als verstärkender Inf. absol. zu lesen für בעיו.

13 Von den zwei Wörtern ביער בערב scheint eines durch Dittographie aus dem andern entstanden zu sein, wahrscheinlich ביער aus בערב, denn nach letzterem ist dieses Orakel benannt.

14. בלחמו ist = mit dem ihm nötigen Brot; vgl. besonders 30, 23 מטר זרעך. Für קִדמו ist nach den alten Versionen קַדמו als Imperat. zu lesen.

15. Der Ausdruck מפני חרב נטושה ist wahrscheinlich eine Glosse zum Vorhergehenden. Denn נטושה heisst nicht „gezückt“, wie gemeinhin angenommen wird, sondern ist so viel wie: weit verbreitet, vgl. besonders 1 Sam. 4, 2, und diesen Sinn legt unsere Glosse dem Pl. חרבות im ersten Gliede bei.

16. כבוד heisst hier nicht Herrlichkeit, sondern Menge, starke Kriegsmacht; sieh zu 16, 14.

XXII.

1. Dass unter גיא חזיון Jerusalem zu verstehen ist, geht aus V. 2 unzweifelhaft hervor. Aber eine Stadt und namentlich das hochgelegene Jerusalem kann nicht schlechtweg ein Tal genannt werden. Aus diesem Grunde muss גיא hier das bezeichnen, was wir Schauplatz nennen, vgl. zu Ez. 39, 11, und Jerusalem wurde גיא חזיון genannt, weil es als Hauptstadt des Reiches der Schauplatz der Visionen und das Hauptquartier der Propheten war. Das Hinaufsteigen auf die Dächer geschieht nicht weil es auf den Strassen etwas Besonderes zu sehen gibt, das man zu sehen wünscht, sondern

zum Zwecke des Jammerns über eine Volkskalamität. Wenn man bei solcher Gelegenheit öffentlich jammern wollte, ohne mit dem grossen Haufen in den Strassen in Berührung zu kommen, stieg man auf das Dach; vgl. 15, 3 und sieh zu 2 Sam. 16, 22 *).

2. Aus קריה עליזה schliesst Duhm auf einen erfreulichen Vorgang, dem die Stadtbewohner von den Dächern aus zuschauen wollten. Aber er irrt, sieh die vorherg. Bemerkung; denn Jerusalem wird hier im ersten Halbvers beschrieben, nicht wie es zur Zeit war, sondern wie es sonst zu sein pflegte. Der zweite Halbvers besagt, dass die Erschlagenen nicht in der Schlacht gefallen, sondern auf der Flucht eingeholt und niedergemacht wurden; sieh die folgende Bemerkung.

3. נדד wird niemals vom Fliehen von der Schlacht gebraucht, sondern kann höchstens bezeichnen das Fliehen vor dem Beginn der Schlacht aus Furcht, sich in den Kampf einzulassen. יחד ist im Sinne von „dennoch" zu verstehen und mit dem Folgenden zu verbinden. Die Flüchtlinge hatten vor dem Feinde einen solchen Vorsprung gewonnen, dass sie vor dem Schwerte wohl ziemlich sicher waren, aber den Bogenschützen mussten sie sich wegen der Trageweite ihrer Waffen ergeben. Ueber die oben angenommene Bedeutung von יחד vgl. Ps. 129, 2 גם. Im zweiten Halbvers ist אֻשְּׁרוּ für אֻסרו zu lesen und מרחוק ברחו substantivisch-relativisch zu fassen. Der Sinn unseres Verses ist danach: all deine Fürsten waren geflohen, gleichwohl wurden sie von den Bogenschützen gefangen genommen; so viele von den Deinen ergriffen wurden, schätzten allesamt die glücklich, die weithin entflohen waren. LXX bietet hier einen mehrfach abweichenden Text, darunter אַמִּיצַיִךְ für נמצאיך, allein substantivisch gebraucht werden kann nur ein Adjektiv, das sehr häufig vorkommt, wie רע, רשע und צדיק, aber nicht ein verhältnismässig seltenes wie אמיץ.

5. Hier ist der zweite Halbvers unverständlich und wahrscheinlich stark verderbt. Von denjenigen Exegeten, die eine Erklärung versucht haben, erblicken manche in קר und שוע Namen von Völkerschaften und andere halten sie für Appellativa. Nach letzteren kommt שוע von שֶׁוַע und heisst Geschrei. Aber, von dem

---

*) Der Verfasser von Numeri, der das Israel der Wüste auf die Dächer nicht kann steigen lassen, ohne sich eines frappanten Anachronismus schuldig zu machen, lässt daher die einzelnen Familien über das Unglück der Gemeinde vor dem Eingang ihrer Zelte jammern; vgl. Num. 11, 10 und sieh dort die Schlussbemerkung zu 25, 6.

konsonantischen Charakter des Waw im Stamme abgesehen, bezeichnet dieses Verbum nur das Schreien um Hilfe, das Angstgeschrei, weshalb davon kein Substantiv kommen kann, das auf den Ruf der Sieger oder Bestürmer passte. Für ושוע ist vielleicht ושׂוֹת zu lesen; vgl. V. 7.

6. Auch hier ist im ersten Halbvers der Text nicht richtig überliefert, denn ברכב אדם פרשים könnte, wenn es überhaupt einen Sinn hat, höchstens heissen „mit Streitwagen, an die Menschen als Rosse gespannt sind", und eine solche Einrichtung ist undenkbar. אדם ist vielleicht mit Duhm als Glosse zu פרשים, die unter diesem fälschlich Reiter, nicht Pferde verstanden wissen will, zu streichen. Es muss freilich zugestanden werden, dass der Rhythmus durch diese Emendation viel verliert. Doch ist sie immer besser als das von andern vorgeschlagene וְרכב ארם על פרשים, das keine Erwähnung verdient.

8. Hier ist der Sinn dunkel, hauptsächlich weil sich nicht sagen lässt, was mit מסך gemeint ist. Die alten Versionen weichen zum Teil ab, helfen jedoch nichts. Am Schlusse ist בית היער verkürzt aus בית יער הלבנון. Letzteres ist Bezeichnung des in der Nähe des Tempelgebäudes befindlichen Zeughauses; vgl. 1 K. 10, 17. 21.

9. Zu der traditionellen Erklärung des ersten Halbverses passt der zweite nicht; denn es gibt danach zwischen beiden keinen Zusammenhang. Dieser Schwierigkeit gehen manche der Neuern aus dem Wege, indem sie V. b—11 a für einen späteren Einsatz erklären. Aber auch an sich kann der erste Halbvers das nicht heissen, was man von alters her in ihm herausliest. Denn der Riss in einem Bau heisst hebräisch בֶּדֶק, nicht בקיע. In Am. 6, 11, welche Stelle man für die fälschlich angenommene Bedeutung anzuführen pflegt, liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Vokalisierung vor. Und selbst wenn בקיע Riss bedeuten könnte, müsste es hier חומת עיר דוד statt des blossen עיר דוד heissen, weil in diesem Zusammenhang nur von den Rissen der Ringmauer die Rede sein kann, nicht von den Rissen der Häuser der Stadt. Tatsächlich liegt der Bedeutung des fraglichen Substantivs derselbe Begriff zu Grunde wie dem Verbum wenn es in Verbindung mit Quellen gebraucht ist; vgl. zu Ri. 15, 19. בקיע heisst demnach eine natürliche Quelle. Hinter כי ist לא einzuschalten, welches das Missverständnis von בקיעי zu streichen zwang. Im zweiten Halbvers bezeichnet קבץ das Anlegen von Vorräten, vgl. Gen. 41, 35. 48. Der Sinn des Ganzen ist also: als ihr saht, dass der natürlichen Quellen der

Davidstadt nicht viele sind, da legtet ihr von dem Wasser des untern Teiches Vorräte an. Das Anlegen der Wasservorräte geschah selbstredend für den Fall einer Belagerung der Stadt; sieh zu 36, 16.

10. ספרתם ist hier so viel wie: ihr habt für Kriegszwecke in Anspruch genommen, eigentlich ausgehoben; vgl. 2 K. 25, 19 die vom Verfasser selbst gegebene Erklärung von סֹפֵר. Die übliche Fassung des Verbums im Sinne von „mustern" ist absurd, da ein Haus nicht gemustert zu werden braucht, um niedergerissen zu werden.

11. עשה und יצר sind hier beide vom Entwerfen eines Planes gebraucht, und מרחוק ist zeitlich, nicht räumlich zu verstehen; vgl. zu 37, 26 a.

12. In ולחגר steckt das Substantiv חגור, nicht der Inf., der zu den unmittelbar vorherg. drei Substantiven nicht passt. Die Verbindung חגור שק ist ähnlich wie חֲגוּר חרב und חגור אזור; vgl. zu Ez. 23, 15.

13. Im ersten Halbvers ist jeder der vier Infinitive als st. constr. zu sprechen. Dafür spricht שתות, das wegen der Endung ôth Inf. absol. nicht sein kann. Auch darf der sogenannte Inf. absol. mit einem Objekt nicht gebraucht werden; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 16, 3. Schon die defektive Schreibart von הרג, שחט und אכל zum Unterschied von אָכוֹל im zweiten Halbvers weist auf den Inf. constr. hin. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

14. Dem ersten Halbvers, wie er uns vorliegt, ist kein vernünftiger Sinn abzugewinnen, denn für „und er hat sich in meinen Ohren enthüllt oder vernehmen lassen", wie man wiederzugeben pflegt, ist ונגלה באזני unhebräisch, weil אזן nur direktes Objekt zu גלה sein kann, aber גלה באזני פ׳ unsagbar ist. Man vokalisiere das Anfangswort וְנִגְלֶה als erste Pers. Pl. Imperf. und ziehe dieses zum Vorhergehenden. Waw ist disjunktiv zu fassen. Danach ist der Sinn von V. 13 b der: Essen und Trinken! denn morgen sind wir tot oder gehen in die Verbannung. Bei נמות ist jedoch nicht an einen natürlichen Tod zu denken, sondern an das Umkommen im bevorstehenden Kriege. Letztere Eventualität ist der ersteren gleichgestellt, weil es auch für Exulanten keine Gelage gibt. Die erstere Eventualität wird, wie ähnlich Jer. 43, 3, zuerst genannt, um einem Missverständnis vorzubeugen, da נגלה ונמות auch heissen könnte, wir gehen in die Verbannung und sterben dort. Aber alle Kunst und Sorgfalt des Propheten haben nicht vermocht, hier das andere, noch schlimmere Missverständnis zu vermeiden. Alles

wegen der geringen Kenntnis des Hebräischen, die die Massoreten besassen.

Nach dem oben Gesagten fängt unser Vers also mit באזני an, das aber verderbt ist. Denn man hat dafür בַּאדֹנָי zu lesen und den Ausdruck באדני יהוה צבאות als Schwurformel zu fassen; vgl. zu 5, 9, nur dass hier das Beschworene, weil es verneint ist, nach der Regel mit blossem אם statt des dortigen אם לא eingeleitet ist. Der Schlusssatz, der in LXX fehlt, ist als Variante zu V. a, die dort אמר ארני für das unverständliche ונגלה באזני fordert, zu streichen. Diese Variante zeigt aber, dass man schon sehr früh das Schlusswort von V. 13 zu unserm Vers zog und falsch aussprach, was die Aenderung von באדני in באזני zur notwendigen Folge hatte.

15. סֹכֵן ist nicht Titel eines Beamten, denn das Amt des Betreffenden ist durch den folgenden Relativsatz genugsam beschrieben, sondern Bezeichnung eines verachtenswerten Schwächlings; vgl. arab. سكن verächtlich oder schwach sein, wie auch hebräisch מִסְכֵּן, und sieh zu V. 17. Unter הבית ist der königliche Palast zu verstehen.

16. Aus כי חצבת לך פה קבר ziehen die Erklärer allerlei Schlüsse, darunter auch den, dass die Szene am Platze der Adelsgräber sich abspielte. Allein einen solchen Begräbnisplatz gab es nicht. Es existierte in Jerusalem nur ein einziger gemeinsamer Begräbnisplatz für eine gewisse niedere Bürgerklasse. Darüber sieh zu 2 K. 23,6. Von allen andern Klassen einschliesslich der Könige wurde jede Person auf dem Begräbnisplatz ihrer Väter begraben; vgl. zu Gen. 23,13. Der Sinn der fraglichen Worte ist, „dass du bis an deines Lebens Ende hier, in Jerusalem, zu bleiben wähnst.“ Vgl. V. 18 שמה תמות. Der zweite Halbvers spielt darauf an, dass der Angeredete glaubt, er werde sein hohes Amt bis zu seinem Tode innehaben.

17. Ob man טלטלה גבר belässt oder mit veränderter Wortabteilung טלטל הגבר liest, wie die Neueren tun, bleibt sich im Grunde gleich. טלטל aber heisst nicht werfen, denn dazu passt das unmittelbar darauf Folgende nicht, sondern der Länge nach ausstrecken, wie man es mit einer Sache tut, die man zusammenwickeln will, und גבר bedeutet weder hier noch irgendwo Held. An dieser Stelle bezeichnet das Nomen umgekehrt einen verächtlichen, unmännlichen Mann, der sich nur durch das Geschlecht von einem Weibe unterscheidet; sieh zu Deut. 22, 5.

18. צנף ist hier offenbar wie ein Verbum der Bewegung konstruiert. In כדור scheint Kaph nicht stammhaft, sondern Prä-

position zu sein. Ueber דור = etwas Rundes, ein Knäul, vgl. arab. دار med. و. In ארץ רחבת ידים liegt Ironie. Statt des Amtes bei Hofe im kleinen Ländchen Juda, solle der Angeredete eine solche Ehrenstelle suchen in dem grossen Lande, wohin JHVH ihn verschlagen wird. Für diese Fassung spricht im Folgenden der Ausdruck ושמה מרכבות כבודך.

23. Ueber das Bild vom Pflock sieh zu Gen. 49, 3. Der zweite Halbvers heisst wörtlich: und er wird für sein väterliches Haus einen Ehrensitz bedeuten, d. i., seine Verwandten und Angehörigen werden durch ihn zu hohen Stellungen gelangen.

24. Subjekt zu תלו ist כבוד, das, wie öfter, Menschenmenge heisst; daher das Verbum im Pl. הצאצאים והצפיעות ist Apposition zu כל כבוד בית אביו, während כל כלי הקטן das Objekt bildet. Was צפיעות eigentlich bedeutet, lässt sich nicht sagen. Im vorliegenden Bilde aber bezeichnet dieses Substantiv sichtlich etwas dem צאצאים Verwandtes. קטן ist persönlich und כלי als st. constr. zu fassen. כל כלי הקטן ist danach = alles, was den jüngern und daher geringern unter den Verwandten gehört. Die zahlreichen Glieder des Clans, zu dem Eljakim gehört, werden sich zu ihm versehen, dass er den Dürftigen unter ihnen Stellungen verschaffe. Für „kleine Gefässe", wie man כלי הקטן wiederzugeben pflegt, ist der Ausdruck unhebräisch.

25. ההוא weist hier nicht auf etwas vorher Genanntes zurück, sondern ביום ההוא heisst an einem gewissen Tage; vgl. talmudisch ההוא גברא = ein gewisser Mann. Danach wäre aber unser Vers ein äusserst später Zusatz, da dieser Gebrauch des Pronomens sich sonst im A. T. nicht nachweisen lässt. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass zwischen diesem und dem vorherg. Verse etwas ausgefallen ist, worauf sich hier ביום ההוא ursprünglich bezog.

XXIII.

1. הילילו wird gewöhnlich als Imperativ gefasst, was der Ausdruck seiner Form nach allerdings sein kann, aber hier spricht der Schlusssatz, in dem von den Tarsischiffen oder ihren Mannschaften in der dritten Person gesprochen wird, für die Fassung als Perf. מבית, das in LXX fehlt, ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Für מבוא aber ist מָבוֹא zu sprechen und dieses als Subjekt von שדד zu fassen. Der Satz heisst dann: denn der Landungsplatz ist zerstört oder unsicher

gemacht. Gemeint ist natürlich der Hafen von Tyrus oder richtiger diese Hafenstadt.

2. דמו, das mit dem entgegengesetzten Befehl an dieselben Küstenbewohner V. 6b sich nicht verträgt, ist durch Dittographie aus dem Verhergehenden entstanden und darum zu streichen. עבר ים מלאוך: במים רבים hat man in עברים מלאכיו במים רבים: zu ändern und das Suff. auf סחר צידון zu beziehen.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. Der Rest dieses Verses ist korrupt. Er las ursprünglich זרע שחר קְצִירו תבואתה סחר גוים und teilte sich bei קצירו mit Athnach ab. Auch darin beziehen sich die Suff. auf סחר צידון in V. 2. יאר kam als Randglosse, die das seltene שחר erklärte, in den Text, und ותהי entstand durch Verkennung des Suff. in תבואתה.

4. בושי ist nicht von der Scham, sondern von der Enttäuschung und der vereitelten Hoffnung zu verstehen. Fasse מָעוז הים als Vokativ und Bezeichnung für Phönizien und sämtliche Verba im zweiten Halbvers als zweite Pers. fem. Das Meer redet Phönizien an, und deshalb sind die Verba trotz der Bezeichnung מעוז הים fem. לאמר muss gestrichen werden.

5. Hier ist der Sinn unklar und der Text wahrscheinlich nicht richtig überliefert.

6. Für עברו תרשישה ist entschieden zu lesen עָברו אניות תרשיש = die Tarsisschiffe ziehen an dir vorüber, fahren in deinen Hafen nicht mehr ein. Durch diese Emendation gewinnt auch der Vers an Ebenmass. Von der Uebersiedelung und zwar durch Deportation ist erst in V. 12 die Rede, und dort wird dafür eine andere Landschaft genannt als Tarsis.

8. Für das widersinnige המעטירה ist המעשירה = die reiche zu lesen und über die intransitive Bedeutung dieses Hiph. Jer. 5, 27. Ps. 49, 17 und Pr. 21, 17 zu vergleichen. In כנעניה steckt der Pl. von כנען, das hier als Appellativ gebraucht ist, nicht der von כנעני, wie Buhl angibt. Ob die Vokalisierung richtig ist, ist sehr fraglich. Der Verfasser sprach wahrscheinlich כְּנַעֲנֶיהָ.

9. Man beachte, dass חלל hier gebraucht ist vom Herabsetzen des Grossen und Herrlichen auf das Niveau des Gemeinen.

10. Auch hier ist עָבְרוּ für עברי zu lesen. Das Subjekt ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Die einfallenden Feinde überfluteten das Land, wie der Nil Aegypten überflutet. Dazu passt מזח = Damm recht gut. Andere ändern מזח in מָחוֹז, das sie im

Sinne von Hafen fassen, doch kann das nackte Nomen diese Bedeutung nicht haben; sieh K. zu Ps. 107, 30.

11. Das Objekt zu צוה ist aus dem vorherg. ממלכות zu entnehmen. JHVH hat die Reiche in Bewegung gesetzt und sie gegen Phönizien entboten. לשמר מעזניה ist in לְשַׁדֵּד מֹאזְנֶיהָ zu ändern. Die Anspielung ist auf die falsche Wage in der Hand Kanaans, von der anderswo die Rede ist; sieh Hos. 12, 8.

12. המעשקה ist in כְּמוֹ עֹשֶׁק zu ändern und dieses als Komplement zu לעלוז zu fassen. Ueber die Konstruktion von עלז mit ב dessen, worüber man sich freut, vgl. Hab. 3, 18 und Ps. 149, 5. Zur Sache vgl. Hos. 12, 8 לעשק אהב, ebenfalls von Kanaan gesagt. Wäre המעשקה richtig, so müsste es nach, nicht vor בתולת בת צידון stehen; vgl. Ps. 137, 8 die Stellung von השדודה. Ausserdem kommt עָשַׁק in einer intensiven Form sonst nirgends vor, und endlich würde המעשקה, wenn es sprachlich korrekt wäre, sachlich nicht passen, Denn dieser Ausdruck würde die Behandlung Phöniziens als eine ungerechte hinstellen, was sie aber, da sie nach V. 11 JHVH zum Urheber hat, nicht sein kann. — Die Uebersetzung nach dem Lande der Kittiter ist nicht als freiwillige Uebersiedelung, sondern als Deportation zu denken.

13. Dieser ganze Vers ist offenbar irgendwie aus anderem Zusammenhang hierher geraten. Duhms Versuch, durch viele Textänderungen den Passus in unseren Zusammenhang hineinzupassen, ist vollkommen misslungen. Für הקימו בחוניו ist הֵשַׁמּוּ בחוניה und שָׁמְּהָ für שָׂמָהּ zu lesen. Die Aenderung des letztern Ausdrucks ist jedoch nicht so notwendig.

15. אחר ist nicht zu betonen und מלך אחד nur so viel wie: ein gewisser König; vgl. zu Gen. 42, 13. שבעים ist eine runde Zahl; vgl. Jer. 25, 11. 29, 10.

16. סבי עיר ist = gehe betteln durch die Stadt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ri. 9, 9. Die vernachlässigte Buhle erhält also ihre Gaben nicht für ihr Harfenspiel. Die Musik dient nur dazu, die Aufmerksamkeit der Passanten auf die Spielerin zu lenken. Ihr Anblick ruft manchem der letztern die einst mit ihr verbrachten angenehmen Stunden in Erinnerung und bewegt ihn, ihr ein Geschenk zu geben.

17. זנה ist hier stark abgeschwächt und bezeichnet nichts mehr als den profitablen kommerziellen Verkehr Phöniziens mit den andern Völkern.

18. Unter ישבים לפני יהוה versteht Duhm die Juden im allgemeinen, weil diese nach 61, 6 die Priester für die ganze Welt sind. Allein wenn der Verfasser an so etwas gedacht hätte, würde er העמדים statt הישבים geschrieben haben; vgl. besonders Deut. 18, 7. Unser Ausdruck ist nach Analogie des dortigen zu erklären. In beiden bezeichnet לפני eine untergeordnete Stellung, doch entsteht zwischen beiden ein Unterschied durch die Verschiedenheit der Begriffe „stehen“ und „sitzen.“ Wer vor einem grossen Herrn stehen muss, ist sein niederer Diener, wer dagegen vor ihm sitzen darf, ist sein vertrauter Gehilfe, den er wie einen Kameraden behandelt; sieh zu Sach. 3, 8. Hier bezeichnet ישבים לפני יהוה die besonders Frommen in Israel, die von JHVH als intime Freunde angesehen werden. Diese Frommen führten später ein beschauliches Leben, arbeiteten nicht und trieben keine Geschäfte, sondern wurden teils von ihren Frauen — vgl. zu Pr. 31, 11 — teils von der Gemeinde ernährt. Gleichwohl litten viele von ihnen bei der allgemein herrschenden Armut Mangel am Allernötigsten. Solchen notleidenden Frommen soll der kommerzielle Gewinn des wiederhergestellten Tyrus zugute kommen. In welcher Weise dies geschehen wird, sagt uns der Verfasser nicht, und auch der Erklärer muss die Vorstellung darüber der Phantasie des Lesers überlassen. Für עָתִיק ist wohl עַתִּיק oder עָתָק zu sprechen.

XXIV.

1. בקק heisst hier spalten; vgl. zu 19, 3. Ob dieses Verbum überhaupt etwas anderes bedeutet, etwa leeren, wie die Wörterbücher angeben, ist mehr als zweifelhaft. Aehnliche Bedeutung hat בלק. Gemeint ist an dieser Stelle das Pflügen. Für ועוה ist ohne den geringsten Zweifel וְשִׁוָּה zu lesen und darüber 28, 25 zu vergleichen, wo dieses Verbum wie hier mit Bezug auf die Oberfläche der Erde und in Verbindung mit הפיץ gebraucht ist. JHVH wird die Erde, das heisst den Boden des Landes, mit dem Pfluge aufbrechen, ihr Antlitz mit der Egge glätten und dann die Bewohner aussäen. Selbstredend ist dies bildlich zu verstehen. Gemeint ist, dass JHVH ganz andere ökonomische Verhältnisse schaffen, die bestehende soziale Ordnung umwälzen und alle Klassen gleichstellen wird; vgl. die Bemerkung zu V. 2. Dieser Gedanke ist durch das vom Ackerbau hergenommene Bild sehr treffend ausgedrückt. Die jetzt bestehende gesellschaftliche Ordnung, bei der es höhere und niedere Stände gibt, erscheint im Bilde als ein späteres

Stadium des Wachstums der Saat, in der unter Umständen mancher Halm gedeiht, während ein anderer verkommt. Anders verhält sich die Sache zur Zeit des Säens: dann haben alle Körner dieselben Chancen. Nach der traditionellen Fassung, ist es unbegreiflich, wie die in dem, was unmittelbar darauf folgt, beschriebenen Zustände die Folge des hier Gesagten sein können.

2. Bei der jetzt bestehenden Ordnung gelten manche Leute mehr als andere. So steht z. B. der Priester über dem gemeinen Volk, der Herr über seinem Knechte, und wer Grundeigentum zu kaufen oder Geld zu verleihen imstande ist, ist besser daran und gilt mehr als derjenige, der seinen Besitz zu verkaufen oder sich Geld zu borgen gezwungen ist.*) All diese Klassenunterschiede und ökonomische Vorteile werden aufhören. Ueber das jedesmal wiederholte Kaph sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 18, 25. Hier ist besonders zu beachten, dass während im ersten Halbvers das relative Kaph durchweg zuerst kommt, im zweiten das demonstrative dessen Stelle einnimmt.

3. Am Schlusse ist mir der Ausdruck את הדבר הזה sehr verdächtig, nicht wegen des Metrums — denn nach meiner Ansicht gibt es in Reden der Propheten wohl einen Rhythmus im weitern Sinne des Wortes aber kein eigentliches Metrum, am wenigsten würde es mir einfallen, aus metrischen Gründen den überlieferten Text zu beanstanden — sondern weil die in den prophetischen Schriften so häufige Formel כי יהוה דבר sonst nirgends den fraglichen Zusatz hat.

6. Hier ist der erste Satz, in dem der Fluch als verzehrend erscheint, entschieden unhebräisch. Der Text ist nicht richtig, und man hat כן אלה אכלה in כָּל אֵלֶּה אָכְלָה zu ändern. Danach heisst der Satz: ob alledem verkommt das Land. Aber auch für ויאשמו ist ויֵאשְׁמוּ zu lesen. In dieser Aussprache kommt das Verbum von שמם, und Aleph ist bloss orthographisches Zeichen, welches das Imperf. יֵשַׁם von יָשֹׁם unterscheiden will. In תישמנה, Ez. 6, 6, tut Jod den-

*) Es wäre falsch anzunehmen, dass hier die Rede ist von Kauf und Verkauf in kommerziellem Sinne, wo der Verkäufer beim Handel es auf Profit absieht. Daran kann unser Prophet nicht gedacht haben. Er dachte nur an den Fall, wo jemand, der Geld braucht, gezwungen ist, etwas zu verkaufen, und ein anderer, der an Geld Ueberfluss hat, es ihm abkauft. Noch mehrere Jahrhunderte später sagte man sprichwörtlich אדם מוכר חֵפֶץ לחברו מוכר עָצֵב לוקח שמח wenn einer einem andern etwas verkauft, ist der Verkäufer betrübt, während der Käufer sich freut; vgl. Berachoth 5 a.

selben Dienst. Ein Verbum אשם mit der hier erforderlichen Bedeutung gibt es im Hebräischen nicht. חרו mit betonter letzter Silbe ist = sie sind zusammengeschrumpft, haben an Zahl abgenommen; vgl. zu Gen. 30, 2. LXX, die den Ausdruck durch πτωχοὶ ἔσονται widergibt, scheint die Bedeutung dieses Verbums geahnt zu haben, verstand aber den Ausdruck mit Bezug auf die ökonomischen Verhältnisse der Bewohner anstatt mit Bezug auf deren Anzahl.

7. Im ersten Halbvers ist von der Vernachlässigung des Weines, nicht von dessen Missernte die Rede. Man wird den Wein nicht pflegen, weil niemand in der Stimmung sein wird, ihn zu geniessen. Der Gedanke des zweiten Halbverses fordert diese Fassung für den ersten.

9. Hier ist der Sinn: mit Gesang wird der Weingenuss nicht verbunden sein, denn die wenigen, die Wein trinken werden, werden es tun, um ihren Kummer zu ersäufen — vgl. Pr. 31, 6. 7 — und in solcher Stimmung werden sie an Gesang nicht denken.

10. סגר heisst, ist abgesperrt. Die Häuser der verödeten Stadt werden baufällig und der Eintritt in sie wegen der Gefahr verboten sein; sieh zu Lev. 14, 38.

11. צוחה על היין ist = Jammer beim Wein. Statt des Singens fröhlicher und lustiger Lieder beim Wein wird man dabei jammern; vgl. V. 9a. Duhm versteht diesen Satz dahin, dass man über Missraten der Weinernte jammern wird; sieh aber zu V. 7. In den Strassen wird man den Wein trinken wegen der Gefahr des Eintritts in die baufälligen Häuser; sieh zu V. 10.

12. ושאיה muss schon deshalb verdächtig sein, weil von V. 7 an sämtliche Sätze asyndetisch sind. Dazu kommt aber noch, dass ein Substantiv שאיה sich sonst nirgends findet. Man lese dafür תּוּשִׁיָּה und fasse dieses als Gegensatz zu dem vorherg. שַׁמָּה. Danach ist der Satz wörtlich = und Wohnlichkeit wird am Stadttor niedergeschlagen, das heisst, es kann keine Wohnlichkeit in die Stadt kommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Deut. 1, 44. Der Umstand aber, dass das sehr späte תושיה hier vorkommt, beweist schon allein, dass dieses Stück der nachexilischen Zeit angehört.

13. Für יהיה liest man vielleicht besser יהיו. Jedenfalls aber hat man sich das israelitische Volk als Subjekt zu diesem Verbum zu denken. בקרב הארץ ist = im eigenen Lande, das heisst, in Palästina; Gegensatz בתוך העמים. Sowohl die Anzahl der Israeliten

in der Heimat als auch derer von ihnen, die im Auslande leben, wird verhältnismässig sehr gering sein. Ueber נקף sieh zu 17, 6.

14. המה bezieht sich auf die wenigen Israeliten, welche die im Vorherg. beschriebene Katastrophe überleben werden. צהלו מים ist = sie werden stürmischer jauchzen als am Meere, das heisst als ihre Väter am Schilfmeer getan, woselbst die ihnen nachsetzenden Aegypter umkamen. Ueber nacktes ים = ים סוף vgl. 63, 11 und über die Fassung von מים sieh zu 1 Sam. 1, 8.

15. Für das undeutbare באורים lese man בָּאֻמִּים unter den Völkern; vgl. Ps. 117, 1. Statt כַּבדו ist כִּבְּדוּ als Perf. zu sprechen. Für diese Emendation spricht der folgende Vers, wonach der Prophet das Lob JHVHs bereits von fern her singen hört. Subjekt dieses Verbums sind die unter den Völkern lebenden Israeliten.

16. Für זְמִרֹת ist wahrscheinlich זְמִרָת zu lesen, vgl. zu 12, 2, denn der kurze Freudenruf צבי לצדיק kann schwerlich „Gesänge“ heissen. Was רזי betrifft, so ist von רזה ein Substantiv dieser Bildung unmöglich. Ein solches Nomen könnte höchstens רְזִי lauten. Am sichersten aber liest man dafür beidemal אוֹי. Der dreimalige Wehruf entspricht der im Folgenden durch פחד ופחת ופח ausgedrückten dreifachen Gefahr.

18. העלה מתוך הפחת heisst nicht „wer aus der Grube emporkommt“, sondern wer in die Grube nicht fällt. Ueber das Sprachgesetz, wonach dieser Begriff so ausgedrückt werden kann, sieh zu Gen. 38, 23. 1 Sam. 2, 6 und über das Oeffnen der Himmelsluken zu Gen. 7, 11.

19. Für רעה lies mit andern רַע; He ist aus dem Folgenden verdoppelt. Aber auch für כשכור hat man כַּשְּׁכָה = כַּסֻּכָּה zu lesen; vgl. 1, 8, wo dem מלונה ebenfalls סכה gegenübergestellt ist.

21. Unter צבא המרום sind nicht etwa Sonne, Mond und Sterne, sondern die Engel im Himmel zu verstehen, die man sich in nachexilischer Zeit als Patrone der Völker auf der Erde dachte.

22. Für אספה אסיר ist mit andern mit veränderter Wortabteilung אֹסֶף האסיר zu lesen und 33, 4 zu vergleichen. Die hier genannte Strafe für das Heer des Himmels zeigt, dass wir צבא המרום richtig gefasst haben. Denn die Gestirne kann man sich als Gefangene in einer verschlossenen Grube schwerlich denken; ausserdem würde die ganze Welt, somit auch das fromme Israel, darunter leiden, was aber die Absicht JHVHs nicht sein kann. Der zweite Halbvers heisst: und sie werden zur Rechenschaft gezogen werden für diese lange Zeit.

23. Dass hier von Beschämung oder Zuschandenwerden nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Manche Exegeten verstehen daher den ersten Halbvers dahin, dass Sonne und Mond überflüssig sein werden, da JHVH zum Lichte sein wird. Man beruft sich dafür auf 60, 19. Aber dort ist nur gesagt, dass man auf das Licht dieser Gestirne nicht angewiesen sein wird, nicht aber dass sie zu Schanden werden sollen. Vielmehr werden nach Tritojesaia in der idealen Zeit, von der er spricht, Sonne und Mond fortbestehen; vgl. 60, 20. Die Verba בוש und חפר, die sonst Enttäuschung ausdrücken, bedeuten hier überrascht werden.*) Die Sonne und der Mond, die so lange auf die erbärmlichen Zustände auf der Erde herabgesehen, werden eines Tages von der neuen Ordnung der Dinge, die mit der Regierung JHVHs als König in Zion kommen wird, überrascht werden und in Erstaunen geraten.

חמה und לבנה aber sind äusserst späte Ausdrücke. Sie finden sich bei vorexilischen Schriftstellern nicht. Poetisch sind diese beiden Ausdrücke so wenig, dass sie in der Sprache der Mischna die ausschliesslichen im Gebrauch sind. חמה übersetzt Duhm „Glutlicht“; ähnlich schon Ewald „Glühende.“ Tatsächlich aber hat das fragliche Nomen mit Hitze nichts zu tun. Das sieht man daraus, dass חמה niemals als Korrelat zu יָרֵחַ noch לבנה zu שמש vorkommt, sondern wie שמש stets mit ירח sich paart, so חמה mit לבנה, wie hier; vgl. 30, 26 und Ct. 6, 10. Denn dieser Umstand beweist, dass man bei חמה ebenso wie bei לבנה an eine Farbe zu denken hat. Danach heisst die Sonne חמה, weil sie dunkler ist als der blasse Mond. Ueber die Etymologie vgl. Gen. 30, 32 ff. חום, wie auch חָם als Eigennamen, und arab. حُمّ schwarz oder dunkel sein.

JHVH, heisst es, wird in Jerusalem regieren. Aber als Gott kann JHVH nicht wie ein sterblicher König persönlich regieren. Er muss in der Regierung durch Menschen vertreten werden. Solche Vertreter JHVHs werden hier nach der Ausführurg zu Gen. 24, 2 seine זקנים genannt.

---

*) Diese beiden Begriffe sind sich insofern verwandt, als die Enttäuschung sowohl wie auch die Ueberraschung durch das veranlasst wird, was nicht nach Erwartung geschieht. Man wird enttäuscht, wenn etwas unter Erwartung ausfällt, und man wird angenehm überrascht und staunt, wenn etwas über Erwartung geschieht. Die augenblickliche Verwirrung beim Eintreffen dieses sowohl als jenes drückt der Hebräer durch ein Verbum der Beschämung aus.

XXV.

1. Fasse יהוה אלהי als Vokativ und ziehe אתה als Hauptsubjekt (مبتدا) zum Folgenden. Die Konstruktion ist dann ganz wie Gen. 49, 8 und der Sinn: JHVH, mein Gott, dich will ich verherrlichen. Bei der traditionellen Fassung ergibt יהוה אלהי אתה einen überaus prosaischen und noch dazu nichtssagenden Gedanken. פלא heisst nach einer frühern Bemerkung niemals Wunder im eigentlichen Sinne, sondern stets nur Unvergleichliches, Unerhörtes.

2. Ueber die Konstruktion in שמת מעיר לגל sieh zu 17, 1 und über זרים zu V. 5. Für מעיר hat man עִי zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem aus dem Vorherg. dittographiert wurde.

4. Fange mit כי רוח עריצים einen neuen Vers an, dann lies בְּקֹר für קיר und sieh die folgende Bemerkung.

5. Ziehe כחרב בציון zum Vorhergehenden. Dann heisst das Ganze: denn die Wut der Tyrannen ist wie Wasserguss im Winter, wie Gluthitze in der Wüste. Der Satz ist Erklärung und vielleicht nur Glosse zu מחסה מזרם צל מחרב in V. 4. Der Vergleich ergibt keineswegs ein zu schwaches Bild; vgl. über זרם בקר 28, 2 זרם ברד, womit die Strafgewalt JHVHs verglichen wird. זרים bezeichnet hier, wie auch sonst nicht selten, Feinde. Auch im Lateinischen bezeichnet das mit dem deutschen „Gast“ und englischen „guest“ verwandte „hostis“ ursprünglich und eigentlich nur den Fremden. Ebenso wird im Hebräischen das sinnverwandte נכרי zuweilen in feindlichem Sinne gebraucht; sieh zu Ob. 10. Der Schlusssatz זמיר עריצים יענה ist für mich undeutbar.

6. Hier ist die Anknüpfung an 24, 23, nachdem der Zusammenhang durch den dazwischen eingeschalteten kurzen Psalm unterbrochen wurde. Die Einschaltung ist aber keine zufällige, als wäre der Psalm etwa vom Rande in den Text geraten, wie Duhm meint. Wegen 24, 23b wurde diese Einschaltung hier passend gefunden. Der zweite Halbvers, der zwei Nominalsätze umfasst, ist eine Glosse und = שמנים bedeutet ממחאים und שמרים heisst מזקקים. Für ממחאים ist aber einfach מֵחִים, Pl. von מֵחַ, zu lesen. Aus מחים ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden das Kethib ממחים entstanden. Ein Verbum מחא oder מחה, das in irgendeiner Form die hier erforderliche Bedeutung hätte, gibt es im Hebräischen nicht. Jedenfalls aber fasst diese Glosse שמנים im Sinne von „fette Bissen.“ Ob diese Fassung richtig ist, ist sehr fraglich. Das den

Völkern in Jerusalem von JHVH bereitete Mahl gehört zur Feier ihrer wiedererlangten Freiheit durch den Untergang des Bedrückers. Diejenigen Erklärer, die unser Stück eschatologisch deuten, sehen in diesem Mahle der Völker auf dem Berge Zion die Feier ihrer Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, „wie nach Ex. 24, 11 die Aeltesten Israels vor JHVH essen und trinken.“ Sieh aber zu jener Stelle.

7. Für das zweite הלוט ist הלוּט zu sprechen. לוּט ist Partizip pass. und heisst: „als Hülle oder Decke gebraucht.“ Denn die Verba des Deckens können bei aktiver Form die Decke selbst zum Objekt und bei passiver zum Subjekt haben. Das Substantiv לוט, vielleicht besser לָוָט gesprochen, ist aramäisch und heisst Fluch. Der Ausdruck ist hier gewählt wegen des Wortspiels mit dem Partizip. מַסכה, wie es hier gebraucht ist, kommt von נסך und bezeichnet das Vasallenverhältnis; vgl. zu Jos. 13, 21. Dem Partizip נסוכה liegt derselbe Begriff, nur um eine Schattierung modifiziert, zu Grunde; sieh K. zu Ps. 2, 6. Nach dem oben über die einzelnen Punkte Gesagten lässt sich das Ganze mit möglichster Nachahmung der beiden Wortspiele wiedergeben wie folgt: und er wird auf diesem Berge verflüchtigen den Fluch, der auf allen Völkern lastet, und die Abhängigkeit, die über alle Nationen verhängt ist.

8. המות ist = die Pest. Der Ausdruck ist hier aber bildlich zu verstehen. Gemeint ist der Plünderer und Zerstörer, der für die Völker wie eine Pest verderblich war. Für עמו aber ist nach LXX עַם zu lesen. חרפת עם ist = Volksschmach, nationale Demütigung. Zu verstehen ist darunter die Schmach, die ein Volk erleidet, wenn es einer fremden Oberherrschaft unterworfen ist. Nur das passt zum Vorhergehenden, und für עם ohne Suff. spricht hier am Schlusse der Ausdruck מעל כל הארץ.

9. Das hier beginnende und mit V. 11 zu Ende kommende Stück ist ein Fragment, das mit dem Vorhergehenden in keinerlei Zusammenhang steht.

10. Das Kethib בְּמֵי ist dem Keri vorzuziehen, was auch schon andere eingesehen haben.

11. גאותו im Sinne von „sein Stolz“ passt hier nicht, denn der Stolz Moabs ist bereits gebrochen in dem Augenblick, wo es wie ein Strohbündel in den Misttümpel gestampft wird, und es bedarf dazu nicht das Misslingen irgendwelcher Versuche seinerseits, sich herauszuarbeiten. גאותו heisst sein Trotz, und Subjekt zu השפיל ist Moab selbst. עם hat man im Sinne von „ungeachtet“

zu verstehen und darüber Neh. 5, 18 zu vergleichen. In ארבות endlich steckt ein nomen abstractum mit der Endung ûth, das Uebung bedeutet; vgl. arab. أرب geübt sein, Uebung haben. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: und es — nämlich Moab — wird seinen Trotz aufgeben, ungeachtet der Uebung seiner Hände.

12. Diesen Vers hat bereits Duhm richtig als Variante zu 26, 5 erkannt. Als solche hatte sie aber für חמתיך ursprünglich חמתיהם, das auf das dortige ישבי מרום sich bezog. Die Aenderung des Suff. wurde durch die Aenderung des Zusammenhangs nötig.

XXVI.

1. Der erste Halbvers rührt vom Sammler oder Redaktor her. Die Beziehung von ביום ההוא ist daher nicht im Vorhergehenden zu suchen. Der Redaktor selber hat wahrscheinlich nicht gewusst, welches erfreuliche Ereignis im folgenden Liede gefeiert wird. Aus dem Anfang des Liedes scheint jedoch hervorzugehen, dass die Ausbesserung der Mauer und Bollwerke von Jerusalem den Anlass dazu gaben. Im zweiten Halbvers ist ישועה Objekt, während חומות וחיל das Subjekt bilden. Dass das Verbum im Sing. ist, verschlägt nicht viel.

3. יצר ist hier fast so viel oder ganz dasselbe wie לב. Der Ausdruck ist vom Dichter gewählt wegen des Wortspiels mit תצר. סמוך heisst getrost, ohne Furcht; vgl. Ps. 112, 8. Duhm fasst den Ausdruck im Sinne von „getreu“ und verweist auf den Parallelismus in Ps. 111, 8, aber er hat dort den Sinn nicht richtig erfasst; sieh meinen Kommentar zu jener Stelle. תצר kommt seiner Vokalisierung nach von נצר, nicht von יָצַר. Von letzterem würde das Imperf. תצר lauten. Auch sachlich wäre das Imperf. von יצר hier falsch. Denn geschaffen ist der Friede allem Anscheine nach jetzt schon; was nunmehr nottut, und darum JHVH gebeten werden muss, ist die Erhaltung des erlangten Friedens. Der Ausdruck יצר סמוך steht in einem casus obliquus, nach unsern Begriffen im Dativ, dem casus des indirekten Objekts. Die Ausdrucksweise ist allerdings ungewöhnlich. Das zweite שלום ist gegen die Accente mit dem zweiten Halbvers zu verbinden. Der casus des Nomens bleibt bei dieser Verbindung derselbe wie der des vorhergehenden שלום. Ueber בטוח sieh zu 1 Sam. 3, 1.

4. Wie der Parallelismus zeigt, ist עדי עד nicht mit dem Verbum zu verbinden, sondern als eine, allerdings sehr lose Be-

schreibung JHVHs zu fassen. Der Satz heisst danach: vertraut auf JHVH, der ewig lebt. Für כי ביה יהוה ist einfach ביהוה zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch nacheinander wiederholte Dittographie von בי.

5. Ziehe ישפילנה gegen die Accente zum Vorherg. und fasse קריה נשגבה als Hauptsubjekt (مبتدا) des so entstandenen gemischten Satzes. Hierdurch gewinnt nicht nur die Diktion, sondern auch der Rhythmus; denn sonach enthält jede der beiden Langzeilen zwei Glieder, während bei der massoretischen Abteilung die erste nur ein Glied hat und die zweite dreie.

6. Streiche רגל, das im LXX fehlt. Der Ausdruck ist jedoch nicht durch Dittographie entstanden, sondern von einem Schriftgelehrten, dem der Pl. רגלי als Subjekt zu תרמסנה nicht zu passen schien, hineingetragen worden. Hier kommt das Liedchen zu Ende, und mit dem folgenden Verse beginnt ein neues Stück.

7. Für מישרים ישר ist מֵישַׁר zu lesen. Letzteres wurde zuerst dittographiert, worauf aus מישר מישר durch andere Wortabteilung leicht die Recepta entstand. ישר kommt auch in LXX nicht zum Ausdruck.

8. ארח scheint mir durch vertikale Dittographie aus dem vorherg. Verse entstanden zu sein. Jedenfalls aber ist קוה hier mit doppeltem Acc. konstruiert und heisst, sich zu einer Person einer Sache versehen, sie von ihr erwarten.

9. Für נפשי אויתך ist entschieden נַפְשֵׁנוּ אִוִּתְךָ und רוחנו בבקר תשחרך für רוחי בקרבי אשחרך zu lesen. Die singularische Rede ist hier völlig undenkbar, da in unserem Liede sonst, wo in der ersten Person gesprochen wird, durchweg die Gemeinde von sich im Pl. spricht; sieh zu V. 15 und 16. Im zweiten Halbvers ist לָאוֹר für לארץ zu lesen. Die Korruption ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

10. Für למד צדק בָארץ lese man עָמַד צדיק בָארץ und fasse צדיק בארץ im Sinne von „der Frömmste der Welt"; vgl. zu Gen. 10, 8. צדיק בארץ ist Subjekt sowohl zu עמד als auch zu יראה. Der Vers heisst sonach: wenn dem Frevler Gnade statt Recht widerfährt, hält selbst der Frömmste der Welt nicht Stand; vielmehr sieht er dann das Gerade schief und sieht nicht die Grösse JHVHs.

13. Für בעלונו ist גָּעַלְנוּ = wir verachten, verschmähen, zu lesen und ארנים im Sinne von „Götter" zu fassen. Nur dazu passt der Gedanke des zweiten Halbverses. לבד בך ist so viel wie בך

לבדך. Am Schlusse ist שמך als Glosse zu בך zu streichen. Ueber הזכיר ב ohne שם vgl. 48, 1.

14. Der erste Halbvers, in dem בל יחיו und בל יקמו Relativsätze bilden, ist das Prädikat zu einem aus V. 13a zu entnehmenden Subjekt. Die fremden Götter, welche die Israeliten verachten, sind Tote, die kein Leben in sich haben usw. לכן ist = deshalb, weil die fremden Götter so beschaffen sind. פקד heisst hier nicht heimsuchen — denn in diesem Sinne kann das Verbum ohne Komplement nicht gebraucht werden — sondern befehlen, und זכר ist im Sinne von הזכיר ב im vorherg. Verse zu verstehen. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses, etwas freier wiedergegeben, wie folgt: darum hast du sie durch einen Befehl vertilgen lassen und dafür gesorgt, dass ihrer im Kultus durchaus nicht erwähnt wird.

15. Kal von יסף ist ein prosaischer Ausdruck, der in den Propheten ausser 37, 31, einer prosaischen Stelle die nicht von Jesaia herrührt, nur noch Jer. 45, 3 vorkommt. In den poetischen Schriften findet sich der fragliche Ausdruck nirgends. Dieser Umstand allein macht יספת hier unwahrscheinlich. Dazu kommt aber noch, dass Kal von יסף, wo es sich findet, wie Kal von שוב adverbialisch gebraucht und c. Inf. mit ל konstruiert wird und nirgends ganz dieselbe Bedeutung hat, die man hier dafür beansprucht. Ausserdem ist hier nach dem uns vorliegenden Texte von einem erfreulichen Zustande Israels die Rede, und dazu passt V. 16ff. keineswegs. Dieser letzteren Schwierigkeit gehen die Erklärer aus dem Wege, indem sie den hier geschilderten Zustand in die Vergangenheit verlegen, was aber rein willkürlich ist, da im Texte nichts auf eine solche Beziehung hinweist. Aus diesen Gründen hat man für יספת beidemal יִסַּרְתָּ zu lesen und demgemäss הִכְבַּדְתָּ für נכבדת. Aber auch לגוי ist beidemal in לָנוּ zu ändern und dieses als Bezeichnung des direkten Objekts zu fassen. Sonach erhält man für den ersten Halbvers den Sinn: du hast uns gezüchtigt, o JHVH, uns gezüchtigt gar schwer. Ueber הכבדת vgl. 8, 23. Den zweiten Halbvers pflegt man, der traditionellen Fassung des ersten gemäss, wiederzugeben „du hast alle Grenzen des Landes erweitert“. Aber das heisst den hebräischen Dichter Deutsch sprechen lassen. Denn im Deutschen, wo „weit“ bald Synonym von „fern“ ist, bald, ungleich diesem, auch von der Ausdehnung nach allen Richtungen hin gebraucht wird, heisst „erweitern“ schlechtweg ausdehnen. Im Hebräischen aber haben die Aequi-

valente von „fern“ und „weit“ miteinander nichts gemein. Fern ist hebräisch רחוק und „weit“ רחב oder רחב ידים. So heisst ein fernes Land 39, 3 und Jos, 9, 6 ארץ רחוקה, ein weites und breites Land dagegen 22, 18 ארץ רחבת ידים und Ex. 3, 8 ארץ רחבה. „Erweitern“ kann daher hebräisch nur durch הרחיב, nicht aber durch רחק in irgendwelcher Konjugation ausgedrückt werden; vgl. 5, 14. 57. 8 und Ex. 34, 24. Ausserdem heisst in קצוי ארץ weder das nomen rectum Land, noch das nomen regens Grenzen. In dieser Verbindung bezeichnet ארץ stets die ganze Erde und קצוי deren Teile schlechtweg und der Gesamtausdruck entspricht dem arab. اطراف الارض*). Aus diesen Gründen ist רחקת in seinem gewöhnlichen Sinne zu fassen und das Objekt dazu aus dem Vorherg. zu entnehmen, während כל קצוי ארץ als Ziel der Bewegung im Acc. steht. Danach ist der Sinn des Satzes: du hast uns entfernt in alle Weltteile. Ueber רחק vgl. 6, 12.

16. בצר ohne Komplement kommt sonst nirgends vor, und JHVH als Objekt eines Verbums wie פקד ist undenkbar. Auch ist hier die Rede in der dritten Person nicht gut möglich; vgl. zu V. 9. Für בצר פקדוך ist daher zu lesen בַּצָּרָה נוֹדְךָ und dementsprechend לָנוּ für למו. צָקוֹן, wie man zu sprechen hat, kommt von צוק, wie זָדוֹן von זוד. Für לַחַשׁ endlich ist לְחֵשׁ zu sprechen, oder man hat צְקוֹן als st. const. zu vokalisieren. Dann ist der Sinn unseres Verses: JHVH, selbst in der Not preisen wir dich; ein Drangsal von der Kraft eines Zauberspruchs ist uns deine Züchtigung. Gemeint ist, dass die Züchtigung JHVHs ethische Gebrechen heilt, wie ein Zauberspruch physische Krankheiten. Ueber den Preis JHVHs im Unglück sieh Berachoth 9, 2. 5.

17. תחיל, das in LXX fehlt, ist zu streichen. Der Ausdruck ist entstanden aus תָּחֵל, von חלל, einer Glosse zu תקריב. מפניך ist = wegen deines Verhaltens. Dem Schlusssatz ist nach dem uns vorliegenden Text kein auch nur halbwegs befriedigender Sinn abzugewinnen, denn יפלו kann nicht heissen, sie werden geboren werden, wie man zu übersetzen pflegt. Man hat dafür wahrscheinlich יֻכְלוּ zu lesen und dazu einen Inf. aus dem vorherg. Gliede zu supplizieren. Dann bedeutet der zweite Halbvers: weder können wir

*) Wegen dieser Bedeutung findet sich der fragliche Ausdruck Ps. 65, 6 wie hier mit כל davor. Auch Ps. 48, 11 las der Text ursprünglich כל קצוי ארץ; כל ist dort wegen des vorhergehenden על irrtümlich weggefallen. „Die Grenzen oder äussersten Enden der Erde“ ist hebräisch קצות הארץ und immer ohne כל; vgl. 40, 28 (41, 9) und besonders Hi. 28, 24.

selber im Lande Heil schaffen, noch vermögen die andern Weltbewohner solches für uns zu tun. Das heisst aber, nur du allein kannst uns Heil schaffen.

19. הקיצו ורננו ist mit andern nach vier griechischen Versionen in יָקִיצוּ וִירַנְּנוּ zu ändern. נפל kann mit Bezug auf die Schatten, die vom Schosse der Erde heraufkommen, nicht gebraucht werden. Denn dieses Verbum heisst nur herab- oder herunterfallen, weswegen Hiph. davon nicht bedeuten kann heraufwerfen. Letzteres kann nur durch זרק ausgedrückt werden; vgl. Ex. 9, 8 und Hi. 2, 12. Auch müsste es, wenn hier von dem Aufenthaltsort der Schatten die Rede wäre, שְׁאוֹל statt ארץ heissen. Die Massora hat hier die Konstruktion verkannt. Sie will durch die anomale Vokalisierung וָאָרֶץ der Fassung des Nomens als st. constr. vorbeugen*), während diese Fassung die allein richtige ist. Man hat daher וְאֶרֶץ zu sprechen. תפיל aber muss man als zweite Person masc. und auf JHVH bezüglich fassen und das Objekt dazu aus dem vorherg. טל entnehmen. Mit Bezug auf טל wird zwar gewöhnlich ירד gebraucht, doch kommt 2 Sam. 17, 12 נפל in dieser Verbindung vor. ארץ רפאים im bildlichen Sinne steht als Ziel der Bewegung im Acc. Danach bedeutet der Schlusssatz: so lasse ihn — deinen Tau — über das Land der Schatten, das heisst Palästina, das Land der Ohnmächtigen, fallen. Nur in dieser Fassung hier kommt das vorherg. Glied zu seinem Rechte; sonst leuchtet nicht ein, wozu der Tau erwähnt ist.

20. Von חבה, einer Nebenform zu חבא, kommt sonst Kal ebensowenig vor wie von diesem. Für חבי hat man daher חֲבִי oder חֲבָה zu lesen. Die Form mit Jod wäre nach aramäischer Art.

21. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 26.

XXVII.

2. Für חמר ist nach etlichen Handschriften חמד zu lesen und über die Verbindung כרם חמד Am. 5, 11 zu vergleichen. Aber auch für עַנּוּ hat man עֱנוּ als Imperat. Kal zu sprechen, denn Piel von ענה hat die hier erforderliche Bedeutung nicht. Der zweite Halbvers heisst: singt von ihm ein Lied mit dem Kehrreim „lieblicher Weinberg“; sieh zu Ex. 15, 21.

---

*) Nach Ibn Esra steht וָאָרֶץ für וְהָארץ, was aber falsch ist, denn solche Zusammenziehung ist bei vorgeschlagener Konjunktion nicht statthaft.

3. Wie לרגעים אשקנה zeigt, heisst נצר hier nicht „hüten“, sondern pflegen; vgl. zu Gen. 2, 15. Für יִפְקֹד spricht man wohl besser יִפָּקֵד. Jedenfalls aber ist hier nicht vom Vermissen des Laubes die Rede, sondern von dessen Heimsuchung in üblem Sinne. Der Rhythmus verlangt die Abhängigkeit des mit פן eingeleiteten Satzes von אצרנה. Diese Satzordnung wäre aber in der gemeinen Prosa nicht gestattet.

4. Für חמה fordert der Zusammenhang מלחמה. JHVH erklärt danach, dass er gegen sein Volk, das, wie immer dessen Betragen sein mag, ihm ein lieblicher Weinberg ist, nicht wie ein Kriegsfeind auftreten kann. מי יתנני שמיר וגו׳ heisst: o dass ich, statt mit meinem lieblichen Weinberg, mit Dornen und Disteln es zu tun hätte! במלחמה ist mit dem Folgenden zu verbinden und der Satz = im Kriege wollte ich dareinfahren. Für אציתנה ist אֱצַיְּתֶנָּה zu sprechen und zu Jer. 2, 15 zu vergleichen. Ein Verbum צות hat die Sprache des A. T. nicht.

5. Der Sinn von או יחזיק במעזי ist: oder man müsste sich vor mir zu mir selbst flüchten; vgl. Kur. 9, 19 لا ملجأ من الله الا اليه *). יעשה שלום לי ist = man würde mir Frieden schaffen, das heisst man würde zusehen, dass ich nicht Krieg anzufangen brauche. So spricht JHVH, weil er die Notwendigkeit gegen sein Volk Krieg anzufangen, bedauert; vgl zu V. 4. Gemeint ist, dass sich JHVHs Volk bessern und somit einem Kriege zwischen ihnen vorbeugen würde.

6. Zu הבאים pflegt man בְּיָמִים zu supplizieren. Aber so schreibt kein vernünftiger Schriftsteller, dass er das wichtigste Wort auslässt. Sprich הֲבָאִים. Der Sinn des Satzes ist danach: soll Jacob in den Küstenländern Wurzel fassen? Der Passus ist ein Fragment ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorherg., und es spricht sich darin die Ahnung aus, dass Israel nicht dazu bestimmt war, eine grosse politische Macht zu werden, sondern dass vielmehr dessen Mission die sei, die wahre Religion zu verbreiten, eine Mission die nur durch die Zerstreuung Israels unter die Völknr der Welt

*) Wegen dieses Ausspruchs im Kur'an glaube ich, dass unsere Stelle von den jüdischen Gelehrten zur Zeit Mohammeds in dem oben angegebenen Sinne gefasst wurde. Von den Juden eignete sich Mohammed den Gedanken an. Christlicherseits wird freilich behauptet, dass St. Augustin zuerst diesen grossen Gedanken aussprach. Allein zwischen Augustin und Mohammed sind kaum zweihundert Jahre, und in dieser verhältnismässig kurzen Zeit konnte damals ein lateinischer Ausspruch zu einem ungebildeten Araber nicht gelangen.

erfüllt werden könne. Dieser Gedanke kommt in Form einer Frage zum Ausdruck, weil er sonst für die Zeit des Autors zu kühn gewesen wäre.

7. Für הרגיו spricht man des Rhythmus wegen nach LXX und Syr. wohl besser הֹרגיו; für den Sinn an sich ist dies jedoch unnötig, wenn man das Suff. auf מכהו bezieht.

8. Hier ist der erste Halbvers undeutbar, und alle bisher vorgeschlagenen Emendationen führen zu nichts Annehmbarem. Im zweiten Halbvers heisst הגה seufzen, stöhnen, und רוח ist im Sinne von Gemüt zu verstehen. JHVH seufzt oder stöhnt in seinem schweren Gemüt am Tage des Ostwinds, das heisst, es tut ihm in der Seele weh, wenn er sein Volk schwer züchtigen muss. Nur bei dieser Fassung des fraglichen Satzes erklärt sich der im vorherg. Verse angestellte Vergleich. Wind kann רוח hier wegen des Suff. nicht heissen; vgl. zu Ex. 15, 10. Auch passt קשה auf Wind nicht; wenigstens kommt dieses Adjektiv mit Bezug auf den Wind sonst nirgends vor. Dagegen lässt sich für רוח קשה die Bedeutung „schweres Gemüt" durch 1 Sam. 1, 15 belegen.

9. Mit פרי wissen die Erklärer hier nichts anzufangen. Der Ausdruck bedeutet in diesem Zusammenhang Lohn. All der Lohn, den sich JHVH für die Vergebung der Sünden seines Volkes ausbittet, ist, dass es die Altäre gründlich zerstöre; mehr verlangt er nicht. Wahrscheinlich sind nur die Altäre fremder Götter gemeint. Weil aber מזבח nicht näher bestimmt ist, ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sich hier eine radikale Ansicht über den Opferkultus überhaupt ausspricht. Es ist auch sonst im A. T. gesagt, dass JHVH Opfer nicht fordert, oder dass er sie geradezu nicht mag. Abgesehen davon, dass der Opferkultus sehr leicht zum Götzendienst führte, war er dazu geeignet, die Furcht vor der Sünde zu benehmen; denn man brauchte ja nur ein Opfer zu bringen, um die begangene Sünde zu tilgen. Aus diesem Grunde mag JHVH hier zum Lohne für seine gnädige Vergebung der bisherigen Sünden seines Volkes die Abschaffung aller Altäre fordern, die jetzt als Sühnanstalten gelten. Danach würde לא יקמו וגו' die Folge des Vorhergehenden ausdrücken. Wenn Altäre aller Art abgeschafft sind, wird der Götzendienst verschwinden.

10. Die hier und im folgenden Verse geschilderten Zustände im Lande der Feinde werden die Folge sein von JHVHs gnädiger Vergebung der Sünden seines Volkes. בדד ist niemals etwas anderes

als Adverb, und dessen Gebrauch ist hier nur deshalb korrekt, weil man יֹשֶׁבֶת als Prädikat zu עיר בצורה zu supplizieren hat. Zu נוה משלח vergleichen die Erklärer 16, 2 קן משלח, aber dieser Vergleich passt wie die Faust aufs Auge; sieh zu jener Stelle. משלח heisst hier, sich selbst überlassen, daher verwahrlost. Vergleichen lässt sich Pr. 29, 15, nur dass der Ausdruck dort mit Bezug auf Zucht und Erziehung und hier mit Bezug auf Pflege gebraucht ist. Für וכלה ist wahrscheinlich ויאכל zu lesen. Das Rind wird die Zweige abfressen, denn junges Laub frisst das Rind gern.

11. Sprich תְּשַׁבֵּרְנָה und fasse נשים als Subjekt dazu. Aus letzterem ist auch das Subjekt für den darauf folgenden Satz zu entnehmen. באות heisst danach: die werden kommen.

12. Bei שבלת dachte der Autor hauptsächlich an Strom, vgl. Ri. 12, 6. Ps. 69, 3. 16, obgleich sich nicht leugnen lässt, dass die Wahl dieses Nomens hier durch das Bild veranlasst wurde, und die vorgeschlagene Präposition bezeichnet den terminus a quo. Die bei den Neuern beliebte Wiedergabe von משבלת הנהר durch „aus der Aehre des Flusses" ist ebenso irrig als geschmacklos. Was die Sache betrifft, so ist der Sinn der: wie die Halme die Wucht des Flegels fühlen müssen, wenn die in ihnen enthaltenen Körner herauskommen sollen, ebenso werden die Völker innerhalb der genannten Grenzen, welche die Israeliten gefangen halten, geschlagen werden, damit letztere die Freiheit erhalten.

13. Ueber den Sinn von אבדים in dieser Verbindung sieh die Bemerkung zu Deut. 26, 5.

XXVIII.

1. ציץ ist trotz נבל dazwischen mit צבי תפארתו so zu verbinden, wie ein nomen regens mit dem nomen rectum. Der Gesamtausdruck heisst danach: sein herrlicher Schmuck, der im Grunde nur eine verwelkte Blumenpracht ist. צבי תפארתו ist das, wofür Ephraim seinen Schmuck hält, und ציץ נבל das, wofür ihn der Prophet ansieht; sieh zu Gen. 16, 12. Für das widersinnige גיא lese man גֵּאֵי, st. constr. Pl. von גֵּאֶה. Nur dazu passt עטרת גאות im ersten Halbvers. גאי שמנים ist = Salbungsstolze, das heisst Männer, die auf ihre Fülle von Oel, womit sie sich oft salben können, stolz sind. Es ist jedoch auch möglich, dass שמנים hier reiche Weine bezeichnet. הלומי יין, das mit גאי שמנים die grammatische Beziehung teilt, heisst: Trunkene von Wein. Der Ausdruck, der den höchsten

Grad der Trunkenheit bezeichnet, erklärt sich daraus, dass stark Betrunkene leicht zu Körperverletzungen kommen; vgl. Pr. 23, 29.

2. Für חָזָק ואַמִּץ ist entschieden חֹזֶק ואֹמֶץ zu sprechen. Als Adjektiva gesprochen geben die beiden Worte hier keinen befriedigenden Sinn. Der Satz heisst danach: eine Kraft und eine Macht steht dem Herrn zur Verfügung. Gemeint ist jedoch nicht JHVHs persönliche Macht, sondern Assur als Kriegsmacht, die ihm als Strafwerkzeug zur Verfügung steht. Ueber כזרם ברד sieh zu 25, 4. Den Schlusssatz, dessen Objekt die stolze Krone Ephraims ist, hat man zum folg. Verse zu ziehen.

3. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Wenn man jenen Satz hierherzieht, entsprechen sich ביד und ברגלים. Für תרמסנה ist יְרַמְּסֶנָּה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Der zweite Halbvers ist Epexegese zu dem Suff. am vorherg. Verbum. Die Hand und die Füsse sind als Werkzeuge ihrer bezüglichen Handlungen genannt, um zu zeigen, dass die Verba buchstäblich und nicht etwa als Uebertreibungen zu fassen sind; sieh zu Num. 20, 19. JHVH oder die irdische Macht, über die er verfügt, wird die stolze Krone der Trunkenen Ephraims buchstäblich zur Erde werfen und mit Füssen treten. Die stolze Krone ist der Nationalstolz.

4. Für ציצת, zu dem נבל wegen seines Genus nicht passt, ist nach V. 1 ציץ zu lesen. Ein Substantiv ציצה besitzt das Hebräische auch nicht. Ueber גיא sieh zu V. 1. Im zweiten Halbvers ist בכפו für כְּכַפָּה verschrieben. Die seltne Frühfeige isst wer sie erblickt, in seiner Gier vom Zweige ab, ohne sie erst zu pflücken. Dass כפה nicht nur den Zweig der Palme, sondern auch den eines andern edlen Baumes bezeichnen kann, beweist Lev. 23, 40 der Ansdruck כפות תמרים, worin die nähere Bestimmung sonst überflüssig wäre. Für הראה will Barth, wie er mir mündlich mitteilte, lesen הָאֹרֶה = der da pflückt, das mir jedoch nicht zu passen scheint.

5. Unter שאר עמו ist Juda zu verstehen. Dieser und der folgende Vers rühren nicht von Jesaia her; vgl. Duhm.

6. Teile hier den ersten Halbvers nach vier Handschriften bei המשפט mit Athnach ab. ולגבורה ist so viel wie ולרוח גבורה. Was משיבי מלחמה שערה bedeutet, ist nicht klar. Mir scheint der Ausdruck solche königliche Räte zu bezeichnen, die gegen die leichtsinnige Einlassung in einen Krieg sind, die einen Kampf nicht provozieren, sondern einen solchen nur dann aufnehmen, wenn er gleichsam ans Tor kommt und die Verteidigung nötig macht. Der Ausdruck steht

in einem casus obliquus, nach unsern Begriffen im Dativ; sieh die Schlussbemerkung zu 26, 3.

7. אלה weist selbstredend auf die Judäer hin. Wenn man erwägt, dass Jesaias Weissagungen sich sonst speziell mit Juda, nicht mit Samarien beschäftigen, vgl. die Ueberschrift zu unserm Buche, und dass wo Ephraim in den jesajanischen Reden erwähnt wird, dies nur in nebensächlicher Weise und wegen Judas geschieht, ebenso wie die Erwähnung Edoms, Moabs und anderer fremder Völker, so erhält man den Eindruck, dass auch das in den ersten fünf Versen unseres Kapitels enthaltene Stück über Ephraim ursprünglich bei den Zuhörern des Propheten dem Zwecke der hier beginnenden Rede dienen sollte. V. 9 und 10 zeigen nämlich, dass die Judäer nicht immer geneigt waren, dem Jesaia zuzuhören. Andererseits wissen wir, dass Juda und Ephraim auf einander eifersüchtig waren; vgl. 11, 13. Um sich bei den Judäern sicher Gehör zu verschaffen, mag nun Jesaia eine das nördliche Reich durchhechelnde Rede, von der er wusste, dass die Judäer sie gern hören würden, angekündigt, und um Wort zu halten, sich über Samarien in der obigen Weise ausgelassen haben. Jesaia mag bei dieser Gelegenheit zu solcher List gegriffen haben, um sich Gehör zu verschaffen, weil er, wie es scheint, die Grossen Judas bei einem Gelage überraschen wollte, und es sonst besonders schwer gefunden hätte, Einlass zu erhalten.

שגה mit ב der Sache konstruiert heisst, sich ihr leidenschaftlich hingeben; שגה מן dagegen bezeichnet das absichtliche und fleissige Meiden einer Sache und die leidenschaftliche Freude, welche dieses Meiden gewährt; vgl. Ps. 119, 10, Pr. 5, 19. 20. 19, 27, 20, 1. Ueber die entgegengesetzte Bedeutung des Verbums je nach der Konstruktion mit der einen oder der andern Präposition vgl. arab. رغب فيه gegen رغب عنه, worin في dem hebr. ב und عن dem מן entspricht. Das oben Gesagte ist jedoch hier nur mit Bezug auf שגו בשכר zu verstehen. In בראה aber, wenn dieses richtig überliefert ist, muss die Präposition einen andern Sinn haben. Vielleicht ist בראה = da, wo andere recht sehen und den rechten Weg finden können. Für פלילה ist zu lesen כַּלַּיְלָה = כבלילה = wie bei Nacht.

8. צאה zieht man ungleich besser unter Supplizierung des Verbums aus dem ersten Halbvers zum zweiten. Sonach gewinnt auch der Rhythmus.

10. Hier ist der erste Halbvers offenbar eine Nachäffung der Redeweise Jesaias; vgl. V. 11. Wir haben hier also eigentlich keine Worte, sondern nur onomatopoetische Laute ohne bestimmten Sinn. Anders verhält sich die Sache beim zweiten Halbvers, doch ist dessen Sinn dunkel.

11. In בלעגי steckt das Substantiv לַעַג, nicht etwa ein Adjektiv oder Partizip von לָעַג, wie man neuerdings annimmt. Zu letzterem passt die vorgeschlagene Präposition nicht. Dieses לעג hat aber mit dem gleichlautenden Substantiv, das den Spott bezeichnet, nichts gemein, sondern ist etymologisch mit dem Ps. 114, 1 vorkommenden לעז verwandt und bedeutet Unverständlichkeit der Sprache. ידבר ist hier nicht futurisch zu verstehen, sondern es drückt dieses Imperf. eine habituelle Handlung aus. Ueber das Subjekt dieses Verbums und über כי an der Spitze unseres Verses sieh die folgende Bemerkung.

12. אשר im Sinne von „derjenige, welcher“ ist Subjekt zu ידבר im vorherg. Verse. מנוחה bezeichnet den Zustand derer, die sich in keinen Krieg einlassen; vgl. 1 Chr. 22, 9 und sieh zu Jer. 51, 59. Für לעיף ist ליעף zu lesen. עיף hat nicht die hier erforderliche Bedeutung „Gedrückter“, „Armer.“ Denn hier ist die Rede vom Rate Jesaias an die Grossen Judas, von der Bedrückung der Armen ihres Volkes abzustehen, wenn sie wollen, dass JHVH den drohenden Krieg abwende. Wer so zu den Grossen spricht, sagt der Prophet, der scheint ihnen unverständlich und in einer fremden Sprache zu reden, weshalb sie ihm in der V. 10 beschriebenen Weise nachäffen, denn sie wollen eben solche Rede nicht hören.

13. Der V. 12 erwähnte Rat des Propheten ist aber das Wort JHVHs, und seine Zuhörer verschmähen es nur zu ihrem eigenen Schaden. In Verbindung mit כשל findet sich אחור nur hier. Das Fallen rücklings ist besonders gefährlich.

14. Neben אנשי לצון kann משלי nur heissen Witzlinge, eigentlich Epigrammatisten. Nur so kommt der darauf folgende Relativsatz zu seinem Rechte. Denn danach bezieht sich dieser Satz nicht auf העם הזה, sondern auf das dadurch näher bestimmte משלי. Der so häufige Ausdruck העם הזה wird niemals durch einen solchen Relativsatz näher beschrieben.

15. Für חֹזֶה ist höchst währscheinlich חָזָה als Feminum zu sprechen; vgl. zu V. 18. Wie aber dieses Nomen in der einen oder der andern Form zu der hier erforderlichen Bedeutung „Vertrag“ kommt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht

hat dasselbe mit חזה sehen nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. حزا schneiden zusammen; vgl. das sinnverwandte ברית von ברה. שוט שׁטף ist eine allgemeine Geissel, die wie eine Flut an niemand schonend vorübergeht.

16. Für יִסַּד ist nach drei der alten Versionen, darunter Targum, יֹסֵד zu sprechen. Aber auch für das in diesen Zusammenhang unpassende בחן ist חֵן zu lesen und Sach. 4, 7 zu vergleichen. Nur zu אבן חן passt פנת יקרת als Parallele. Im Folgenden streiche מוּסָד oder מוּסַּד, es bleibt sich gleich welches, und für den Rest des Verses lies נאמן לא יָמוּשׁ und fasse לא ימוש als abgekürzten Relativsatz. אבן חן und פנת יקרת sind Apposition zu אֶבֶן, dem Objekte, während מוסד נאמן das Prädikatsnomen bildet. Dann ist der Sinn des zweiten Halbverses der: einen gefälligen Grundstein, einen kostbaren Eckstein als feste Grundlage, die nicht vom Platze kommt. Der Schlusssatz, den die Massora hier bietet, passt in den Zusammenhang nicht.

17. Unmittelbar hinter וסתר ist שקר als Bestimmungswort dazu einzuschalten und V. 15 ובשקר נסתרנו zu vergleichen. Bei dieser Einschaltung gewinnt auch der Rhythmus.

18. Für das unpassende וכפר ist mit allen Neuern וְהֻפַר zu lesen. Ausgestrichen werden kann Pu. von כפר nicht bedeuten. Aber auch für וחזותכם hat man wahrscheinlich וְחֻזַּתְכֶם zu lesen; vgl. zu V. 15. Jedenfalls macht die Femininform des Nomens hier es wahrscheinlich, dass auch dort ein weibliches Substantiv vorliegt.

19. Warum die Massora an dieser Stelle זועה belässt, während sie sonst durchweg זַעֲוָה dafür substituiert, will nicht einleuchten.

20. התכנס heisst nicht sich einhüllen, wie die Lexika angeben, sondern ist Gegensatz zu השתרע und = sich zusammenziehen, eigentlich sich sammeln; vgl. das sinnverwandte arab. قبض V und VIII. Wenn man liegend sich zusammenzieht, genügt ein kürzeres Lager als sonst; dafür muss aber die Decke für den unteren Teil des Körpers wegen der gebogenen Knie breiter sein. Hier ist nun die Rede von dem Falle, wo das Lager für den ausgestreckten Körper zu kurz ist und die Decke für den zusammengezogenen zu schmal. Das war sprichwörtliche Redensart zur Bezeichnung einer Not, für deren Abhilfe keines der zu Gebote stehenden Mittel ganz hinreichend ist.

22. אל תתלוצצו heisst nicht „treibt nicht Gespött“, sondern ist so viel wie: seht die Sache nicht als Scherz an, nehmt sie nicht so leicht.

23. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück rührt nicht von Jesaia her. Das Vorkommen von תושיה, eines der spätesten Ausdrücke in der hebräischen Sprache, am Schlusse desselben, stellt dies ausser allen Zweifel.

24. Das störende לזרע ist, wie schon andere vermutet haben, als alberne Glosse zu streichen.

25. Streiche שורה und נסמן. Ersteres ist durch Dittographie aus dem Folgenden, und letzteres aus כְּסָמִין, mischn. Pl. von כסמת und hier Glosse dazu, entstanden. Das Verbum סמן findet sich im A. T. sonst nirgends, und in der Sprache der Mischna ist סימן, wovon סָמַן denominiert ist, ein griechisches Lehnwort, wofür unser Stück denn doch zu alt ist. Das Schlusswort ist גְּבֻלָתוֹ zu sprechen, als Pl. von גבול. Ein Substantiv fem. גבולה gibt es nicht.

26. ויסרו ist unmöglich richtig überliefert, denn יסר kann nur von ethischer Lehre und Zucht, aber nicht von der Unterweisung in einer ethisch gleichgiltigen Sache gebraucht werden. Man hat dafür וְיֶתְרוֹ zu lesen und das Suff. auf den Inhalt von V. 25 zu beziehen. An der Korruption ist das Verbum am Schlusse des Verses schuld, das hier ein sinnverwandtes Verbum vermuten liess. Danach ist der Sinn: und wie er das Uebrige gehörig machen soll, darüber belehrt ihn sein Gott.

28. לחם יודק fasst man gewöhnlich als rhetorische Frage, doch passt das folgende כי nicht recht dazu. Mir scheint, dass כי יודש für כי יודק zu lesen ist. לחם כי יודש hiesse „wenn Korn gedroschen wird“, und der Rest des ersten Halbverses würde den Nachsatz dazu bilden. אדוש ist wohl für דוש verschrieben oder verlesen. Der zweite Halbvers bietet mehr als eine Schwierigkeit, denn weder המם noch פרשיו gibt in diesem Zusammenhang einen vollends befriedigenden Sinn. Ersteres pflegt man von dem Antreiben der Räder zu verstehen, was aber schwerlich richtig ist. Für letzteres scheinen mehrere der alten Versionen ופרסיו gelesen und im Sinne von פרסה gefasst zu haben, weshalb sie das Nomen durch „Hufe“ wiedergeben. Dies ist jedoch schon wegen des Suff. masc. kaum richtig. Nicht besser aber ist die Uebersetzung „und seine Rosse“, denn zu עגלתו passt ein Nomen von der Bedeutung „Pferde“ überhaupt nicht, vgl. zu Num. 7, 3; dazu kommt noch, dass פרש nur das Streitross oder Luxuspferd, aber

nicht das Arbeitspferd bezeichnet. Endlich drosch man nur mit Rindern, nicht mit Pferden; sieh Deut. 25, 4. Hos. 10, 11 und Jer. 50, 11. Vielleicht ist aber וְהָמָה für והמם zu lesen und וְהִפְרִשׁוּ für ופרשיו. Dann wäre גלגל Subjekt zu ersterem Verbum und der Landmann zu letzterem und der Sinn des Satzes der: und wenn die Räder seines Wagens zu knarren anfangen, dann scheidet man es — das Korn — aus, das heisst, wenn aus den Halmen genug Korn ausgedroschen ist, um das darüber fahrende Rad knarren zu machen, dann scheidet der Landmann das ausgedroschene Korn aus dem übrigen aus, damit es nicht zermalmt wird. Indess soll letztere Fassung nur als schwacher Versuch gelten, diese sehr schwierige Stelle zu erklären.

29. Hier erfolgt die Anwendung der vorhergehenden Parabel. Denn זאת weist auf die Sache hin, die dadurch veranschaulicht werden soll. Die Moral ist jedoch unklar, weil wir über die Sache nicht unterrichtet sind.

XXIX.

1. Der erste Halbvers bildet nicht einen Anruf, sondern einen Ausruf; daher im zweiten der Imperat. Pl. Was אריאל eigentlich bedeutet, lässt sich nicht sagen. In unserem Stücke aber ist der Ausdruck dem Zusammenhang nach Bezeichnung für Jerusalem. Der Relativsatz חנה דוד charakterisiert Jerusalem nicht als die Residenz Davids, wie gemeinhin angenommen wird, denn das wäre an sich nichtssagend und im Zusammenhang überflüssig, sondern, wie LXX richtig sah, als die Stadt, die David einst, als sie noch den Jebusitern gehörte, belagerte und einnahm; vgl. 2 Sam. 5, 6—9 und sieh hier zu V. 3. ספו kommt von ספה = יסף. ספו שנה על שנה ist poetisch = in ein paar Jahren. Für חגים ist חֹנִים zu lesen, und חנים ינקפו heisst: die Belagerer werden abwechseln, eigentlich kreisen; sieh die folgende Bemerkung.

2. Statt der heidnischen Bedränger wird JHVH selber Jerusalem bedrängen, dass es Jammern und Stöhnen gibt. Doch wird die Sache so enden, dass Jerusalem aus dieser Bedrängnis, gedemütigt und gebessert, in einer der Stadt JHVHs würdigen Weise hervorgeht; sieh die folgende Bemerkung.

3. Für כדור ist nach LXX כְּדָוִד zu lesen. Der Sinn ist aber der. Während die heidnischen Belagerer die heilige Stadt belagern werden in der Absicht, sie zu zerstören, wird die Absicht JHVHs, wenn die Belagerung wechselt und er an Stelle der Heiden tritt,

eine andere sein. Wie nämlich seiner Zeit David Jerusalem belagerte, es den Jebusitern abnahm, ausbaute, verschönerte und zu seiner Residenz machte, ebenso wird auch JHVH die Stadt bekämpfen, nur um sie demütigend zu bessern und zu einer seiner würdigen Wohnstätte zu machen.

5. Für זריך ist זרים zu lesen. Andere wollen צריך lesen, was aber ebensowenig zu עריצים passt.

6. תפקד ist die dritte Person fem., denn auch in V. 7 und 8 wird von Jerusalem in der dritten Person gesprochen.

7. Für חזון liest man ungleich besser הֶזְיוֹן sieh die Schlussbemerkung zu 1, 1. Ueber die Verbindung חזיון לילה vgl. Hi. 4, 13. 20, 8 und besonders 33, 15; חזון לילה aber findet sich sonst nirgends. An צביה = צְבָאֶיהָ ist nichts zu bessern, dagegen liest man für מצדתה besser מְצֵרֶיהָ ihre Bedränger; sieh die folgende Bemerkung.

8. Dieser Vers ist eine weitschweifige falsche Glosse zu dem Vorhergehenden. Der Glossator verstand nämlich V. 7 dahin, dass die Sache für die Belagerer Jerusalems wie ein Traum enden wird, während der Prophet selber dort unter חלום den Traum der Bewohner Jerusalems verstanden wissen will, dass ihnen die ganze Belagerung, die nicht zur Einnahme der Stadt durch die Heiden führen soll, nur wie ein Traum vorkommen wird.

9. Hier fängt eine neue Rede an, die mit dem Vorherg. in keinerlei Zusammenhang steht. Für התמהמהו ist הַתְּמָהוּ zu lesen, was auch schon andere vermutet haben. Der Ausdruck ist im Sinne von תמהון לבב, Deut. 28, 28, zu verstehen. Im zweiten Halbvers ist נעו in תָּעוּ zu ändern und 28, 7 zu vergleichen. Beide Perfekta aber sind substantivisch und als Vokative zu fassen, sodass der Sinn ist: ihr, die ihr trunken seid, aber nicht von Wein, taumelt, doch nicht von Rauschtrank. Ueber diese Fassung sieh zu Gen. 21, 3. Andere substituieren für beide Perfekta Imperative, aber danach ist hier mit keiner Silbe angedeutet, wer angeredet wird.

10. Streiche mit allen Neuern את הנביאים und החזים als Glossen. Letztere Glosse ist auch falsch, denn unter ראשיכם können die Seher des Volkes nicht verstanden werden. Die erstere Glosse ist richtig, aber Jesaia selber brauchte עיניכם nicht zu erklären. Hebräische Zuhörer verstanden darunter leicht die geistigen Führer des Volkes; vgl. zu Lev. 4, 13. Ueber כסה sieh zu כסות עינים, Gen. 20, 16.

11. Fasse חזות in konkretem, rein physischem Sinne und הכל persönlich. Der Satz heisst danach: das, was jedermann sehen kann, ist euch wie ein Buch mit sieben Siegeln.

13. Die Accente, die aus כי נגש העם הזה einen vollständigen Satz machen und בפיו mit dem Folgenden verbinden, setzen נגש voraus, das manche Handschriften und Ausgaben auch bieten. Doch, abgesehen davon, dass dem Satze bei dieser Lesart kein für den Zusammenhang passender Sinn abgewonnen werden kann, ist נגש durch den Kontrast mit dem folgenden רחק geschützt. בפיו aber ist gegen die Accente zu dem Vorhergehenden zu ziehen. Sonach gewinnt auch der Rhythmus.

15. Für לַסְתִּר, das für Jesaia eine zu vulgäre Verkürzung wäre, ist לְסַתֵּר zu lesen und über dieses Piel 16, 3, wie auch das Pr. 27, 5 als Passiv dazu vorkommende Pual zu vergleichen.

16. Für הפככם ist entschieden zu lesen הֲכָכֶם und aus dem Folgenden יחשב dazu zu supplizieren. Sonach erhält man hier einen vollständigen Satz, zu dem das Subjekt aus dem Zusammenhang sich ergänzt, und der heisst: ist er — JHVH — etwa euch gleich? Wir haben hier also eine Doppelfrage, daher das folgende אם als Korrelat zum He interrog. Denn, wie schon früher einmal bemekt, kann אם ohne vorherg. entsprechendes He interrog. nicht als Fragepartikel gebraucht werden. Am Schluss ist הבין nicht absolut zu fassen, sondern es teilt dieses Verbum das Objekt mit dem des vorherg. Gliedes. לא הבין ist danach so viel wie: er durchschaut mich nicht.

17. Dass שוב hier seine gewöhnliche Bedeutung nicht haben kann, liegt auf der Hand. Aber „sich wandeln“, in welchem Sinne das Verbum verstanden zu werden pflegt, heisst שוב niemals. Das fragliche Verbum heisst in diesem Zusammenhang einfach werden; vgl. das sinnverwandte arab. عاد med. و und sieh K. zu Ps. 35, 13 und 90, 3. יער als Gegensatz zu כרמל bedeutet nicht Wald, sondern etwas Minderwertiges, etwa Gestrüpp; vgl. zu Hos. 2, 14.

21. Fasse Hiph. von חטא hier im Sinne von „fehlgehen lassen“, dann ändere בדבר in בַּדֶּרֶךְ. מוכיח heisst nicht Schiedsmann, sondern jemand der zurechtweist.

23. Streiche mit anderen ילדיו als Glosse, die durch den Pl. der folgenden Verba veranlasst wurde.

24. רוגנים ist nicht Murrende, was neben תעי רוח keineswegs passt, sondern bezeichnet Leute, welche die Sachen falsch darstellen; vgl. zu Deut. 1, 27. Dass das Verbum hier Kal und

dort Niph. ist, verschlägt nicht viel, denn jedes Verbum kann bei aktiver Form zur Not reflexive Bedeutung haben; sieh zu Gen. 38, 14. לֶקַח hält Duhm für gleichbedeutend mit dem späteren קַבָּלָה. doch ist dies nicht wahr. לקח bedeutet eigentlich etwas Packendes, dann eine Rede, die durch ihre ästhetische Form oder ihren schmeichelnden Inhalt fesselt. In dieser Verbindung aber bezeichnet der Ausdruck eine Lehre, die wegen ihrer Ueberzeugung zum Herzen dringt.

XXX.

1. ולנסך מסכה pflegt man zu übersetzen „und ein Bündnis zu schliessen". Aber aus נסך in seiner gewöhnlichen Bedeutung „eine Libation darbringen" kann sich dieser Sinn durch keine erdenkliche Wendung des Begriffes ergeben. Der Hinweis auf den Pl. des griechischen σπονδή im Sinne von Vertrag beweist nichts, da aus keiner Stelle im A. T. hervorgeht, dass der Abschluss eines Vertrags unter Darbringung eines Trankopfers stattfand. Zudem wird das Schliessen eines Bundes wovon im A. T. so oft die Rede ist, sonst stets durch כרת ברית ausgedrückt und niemals durch נסך מסכה. Aus diesen Gründen kann לנסך מסכה nur nach der Bemerkung zu 25, 7 verstanden werden und so viel sein, wie: und ein Vasallenverhältnis einzugehen. Von einem wirklichen Vassallenverhältnis ist hier gerade nicht die Rede. Der Begriff ist etwas abgeschwächt, und die Redensart bezeichnet nur die untergeordnete Stellung in die ein Volk gegenüber einer Grossmacht tritt, indem es mit ihr ein Schutzbündnis schliesst. Ueber ספות sieh zu 29, 1.

2. Für לעוז spricht man besser לָעוּז, denn das Wort ist Inf. von עוּז = sich flüchten. Auch das darauf folgende Substantiv kommt von demselben Stamme. Letzteres leitet die Massora, die bei hinzutretendem Suff. מָעֻזִּי oder מָעוּזִּי vokalisiert, durchweg von עזז ab, aber sie irrt sehr oft und auch hier.

3. בשת und כלמה bezeichnen hier nicht Schmach und Schande, sondern, wie öfter, Enttäuschung und zunichte gewordene Hoffnung.

4. Für יגיעו, das in dieser Verbindung unhebräisch ist, hat man nach LXX יִיגְעוּ zu lesen. Der Satz heisst danach: und seine Gesandten haben sich nach Hanes hinbemüht. Ueber יגע mit dem Nebenbegriff der Bewegung vgl. den Gebrauch von Piel dieses Verbums Jos. 7, 3. Für חנס bringt LXX חִנָּם zum Ausdruck, was auch etliche hebräische Handschriften bieten, doch würde dieses V. 5 vorwegnehmen.

5. Für כל הבאיש על עם ist zu lesen לְהוֹבִיל שַׁי לעם. Andere haben כלם הביאו שי vorgeschlagen, allein in Verbindung mit שי wird sonst stets nur הוביל gebraucht, niemals הביא; vgl. 18, 7. Ps. 68, 30. 76, 12. Ohne Bedenken ist indess auch unser Vorschlag nicht, denn in allen drei oben angeführten Beispielen handelt es sich um ein Geschenk an JHVH, und es ist daher leicht möglich, dass der Gebrauch von שי sich auf ein derartiges Geschenk beschränkt. Ueber בשת und חרפה sieh zu V. 3.

6. משא בהמות נגב, als Ueberschrift gefasst, gibt keinen rechten Sinn. Einen leidlichen Sinn erhält man, wenn man משא in seiner gewöhnlichen Bedeutung fasst und den Gesamtausdruck als Prädikatsnomen mit ישאו וגו' verbindet. Der so entstehende Satz heisst dann: bis zur Last, wie man sie den Tieren des Negeb aufzuladen pflegt, . . . laden sie ihr Gut auf den Rücken von Eseln. Danach wären die Haustiere des an Weideland reichen Negeb besonders kräftig und fähig gewesen, schwere Lasten zu tragen. Bei dieser Fassung wird man die Ueberschrift los, die, weil die Rede offenbar Fortsetzung des Vorherg. ist, undenkbar wäre. מהם ist wahrscheinlich aus ursprünglichem שם verderbt. Für חיליהם aber ist ohne den mindesten Zweifel חילם zu lesen, denn in der Bedeutung „Vermögen“, „Gut“ hat חיל keinen Plural.

7. Was die Worte רהב הם שבת bedeuten, wenn sie richtig überliefert, oder was ursprünglich dafür stand, wenn sie verderbt sind, wissen nur die Götter. Von den bis jetzt bekannten Erklärungen ist keine annehmbar.

8. Für אתם ist עִתִּים zu lesen. לוח עתים heisst, eine Tafel, worauf geschichtliche Begebenheiten verzeichnet sind. Andere, die אתם belassen, übersetzen es „für sie“ oder „in ihrer Gegenwart“, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Auch im zweiten Halbvers ist für לָעַד nach Targum, Syr. und Vulg. לְעֵד zu sprechen.

9. כֶּחָשׁ heisst nicht Lügner, wie die Wörterbücher angeben. Seiner Form nach hat das Nomen bezug auf Tun und Handeln, nicht auf Reden. בנים כחשים heisst ungeratene Kinder oder Kinder, die das nicht geworden sind, was man von ihnen erwartete. Ueber diese Bedeutung des Substantivs vgl. Hab. 3, 17 den Gebrauch des Verbums von missratener Ernte.

10. Nach dem Wortlaut des zweiten Halbverses scheint mir, dass man im ersten תְדַבְּרוּ für תראו zu lesen hat. Jedenfalls aber ist dieses Verbum nicht absolut gebraucht, sondern dasselbe teilt das Objekt mit תחזו.

12. Für das beziehungslose בדבר הזה ist entschieden בִּדְבַר יהוה zu lesen. Auch im zweiten Halbvers hat man nach dem Vorgang anderer בעשק in בְּעִקֵּשׁ zu ändern, denn nur zu letzterem passt das folgende נלוז. Doch muss man das Adjektiv sowohl als auch das Partizip persönlich fassen, nicht sachlich, wie andere tun. Gemeint ist das unaufrichtige und unzuverlässige Aegypten.

13. Aendere כפרץ נפל in כִּפְרֹץ נֶבֶל und streiche נבעה, das aus der richtigen Korrektur von נפל entstanden ist. Dann ist der Sinn des Satzes, etwas freier wiedergegeben, der: wie wenn man mit einem irdenen Geschirr in eine feste Mauer eine Bresche zu schlagen versucht. Nach der traditionellen Fassung heisst נבעה hervorragen, überhangen, welchen Sinn aber der Ausdruck nie und nimmer haben kann. Am Schlusse ist שברה in שברו zu ändern und das Suff. auf נבל zu beziehen. Das irdene Geschirr, womit man gegen die feste Mauer schlägt, geht in Stücke, ohne der Mauer irgendwelchen Schaden zuzufügen. Ebenso wenig werden die Israeliten mit Hilfe Aegyptens, auf das sie vertrauen, ihren Feind schlagen können.

14. Die ersten zwei Worte sind zu sprechen וְשִׁבְּרָהּ כְּשַׁבֵּר. Das Substantiv passt hier nicht recht, und vom Verbum ist Kal neben dem, was im zweiten Halbvers gesagt wird, viel zu schwach; sieh zu Ri. 7, 20. Auch für כתות ist mit Dillmann כָּתוֹת zu sprechen. Das Suff. in ושברה ist neutrisch zu fassen. Gemeint ist die auf Aegypten gesetzte Hoffnung. Die im vorherg. Verse durch העון הזה ausgedrückt ist, die wird JHVH zunichte machen, wie ein irdenes Geschirr es wird, wenn man es zerschmettert.

15. שובה kommt als Substantiv sonst nicht vor. Ich glaube daher, dass man für בשובה zu lesen hat בְּשֶׁבֶת = durch Nichtstun, vgl. zu Ex. 21, 19, und das heisst in diesem Zusammenhang ohne euer Dazutun.

17. Hier ist das erste אחד widersinnig, abgesehen davon, dass danach das zweite Versglied nach dem ersten überflüssig ist. Aus diesem Grunde hat man jenes אחד in יֶחֱרַד zu ändern. Dann ist der Sinn von Va der: ein ganzes Regiment wird erbeben vor der Drohung eines Einzelnen, und vor der Drohung von fünfen werdet ihr allesamt fliehen. Der Singular des ersten Verbums erklärt sich daraus, das אלף, dessen Subjekt, hier nicht Zahlwort ist, sondern eine Heeresabteilung bezeichnet. Duhm macht kurzen Prozess und streicht das ganze erste Glied. Der Leser mag entscheiden, ob die plausible Aenderung eines einzigen Wortes oder die Tilgung von fünfen vorzuziehen ist.

18. לכן ist beidemal adversativ und = gleichwohl, dennoch. יחכה יהוה לחננכם kann nur heissen, JHVH wartet auf den Augenblick, wo er euch huldvoll sein mag. Für ירום ist unbedingt zu lesen יקום = er erhebt sich, das heisst, er macht einen Ansatz, schickt sich an. Duhm glaubt der Recepta denselben oder ungefähr denselben Sinn abgewinnen zu können, aber er lässt sich dabei vom Geiste der deutschen Muttersprache irreführen. Denn רום bedeutet wohl „sich erheben", doch nicht in dem hier erforderlichen Sinne.

19. Für יֵשֵׁב בירושלים ist יֹשֵׁב ירושלים zu lesen und dieses wie עם בציון als Vokativ zu fassen. Der Vers teilt sich dann besser bei תבכה in zwei Hälften. Der Schlusssatz, worin das Perf. ohne Waw im Sinne des Futurums nicht gefasst werden kann, ist zum Folgenden zu ziehen.

20. לחם צר ומים לחץ bezeichnet nach 1 K. 22, 27 schmale Gefängniskost, und darum kann das vorherg. Verbum nur reines Perf. sein, denn eine Drohung für die Zukunft ist hier dem Zusammenhang nach ausgeschlossen. Mit einem solchen Perf. aber kann dieser Vers nicht anfangen. Die Sache ändert sich aber, wenn man den Schlusssatz des vorherg. Verses hierherzieht. Doch, wie er uns vorliegt, ist jener Satz auch hier nicht zu gebrauchen. Ueberhaupt ist כשמעתו ein Unwort. Denn, abgesehen von אהבה und יראה, die ganz wie Substantive behandelt werden, kann an keinen Inf. mit der Endung â ein Suff. herantreten. Für כשמעתו ענך hat man zu lesen כְּשָׂמְעֲךָ עִנָּךְ = als du frivol warst, da hat er dich gepeinigt. Daran schliesst das Folg. vortrefflich an, und das Ganze bildet einen Gegensatz zu חנון יחנך לקול זעקך im vorherg. Verse. Als Israel frivol war, da demütigte es JHVH, indem er ihm schmale Kost gab; in dem Augenblick aber, wo es in der Not zu schreien und zu flehen beginnt, wird ihm JHVH gnädig werden. Doch liest man besser נִתַּן für ונתן. Ueber שמע vgl. arab. شمع spielen, scherzen. שׂמע lässt sich zwar im A. T. nicht belegen, aber auch כנף findet sich als Verbum sonst nirgends. Niph. von כנף heisst aber nicht sich verbergen, sondern sich die Rockschösse vors Gesicht halten; vgl. den unvergleichlichen Raši. מוריך kann zwar Sing. sein, vgl. zu Num. 5, 3, doch ist dem Zusammenhang nach der Pl. gemeint, denn der Ausdruck bezeichnet hier JHVH. והיו עיניך ראות kann nur heissen: und du wirst mit eigenen Augen schauen, nicht etwa durch die Vermittlung der Propheten. Wäre blosse dichterische Ausmalung beabsichtigt, so müsste es וְרָאוּ עיניך את מוריך heissen, das Verbum vor dem Subjekt.

21. Ueber ואזניך תשמענה sieh die Schlussbemerkung zu V. 20. מאחריך ist hier unmöglich richtig. Denn der Führer geht voran, nicht hinten her. Man ändere daher דָבָר מאחריך in דְּבַר מוֹרֶיךָ. Sonach ist der Satz hier Fortsetzung des Vorherg. und damit eng verbunden. Bacher will nach 3, 12 דְּבַר מאשריך lesen, doch würde מאשריך nach der genannten Stelle von den sterblichen Führern des Volkes verstanden werden müssen, während hier nur von JHVH die Rede sein kann. Denn darin, das man das Wort eines sterblichen Führers mit eigenen Ohren hört, steckt nichts Grosses.

22. Nach Aboda sara 52a hört ein Götze auf es zu sein, wenn ihn der Götzendiener absichtlich verstümmelt hat. Unserem Propheten aber genügt dafür die Verunglimpfung des Götzenbildes durch absichtliche Verunreinigung.

23. מטר זרעך ist = der für deine Saat nötige Regen; vgl. zu 21, 14. Im zweiten Halbvers ist ירעה für וְרָעָה verschrieben, und מקניך ist Singular; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 20.

24. Für זֹרֶה wäre wohl זָרָה als Perf. mit unbestimmtem Subjekt besser, aber nicht זֹרָה als Pual, wie man seit Ewald allgemein liest; denn in einer intensiven Form heisst dieses Verbum nicht worfeln, sondern nur streuen, zerstreuen, versprengen.

25. Der zweite Halbvers scheint mir nicht ursprünglich, denn der im ersten beschriebene Zustand der Dinge kann in keiner Weise mit der Züchtigung der Feinde Israels zusammenhängen, viel weniger davon abhängen.

26. שבעתים heisst siebenundsiebzigmal; sieh zu Gen. 4, 15. Der Ausdruck כאור שבעת הימים ist mit andern als Glosse zu streichen.

27. שֵׁם ist oft euphemistische Bezeichnung für JHVH selbst, vgl. zu Lev. 22, 2 und 32, doch passt eine solche in diesem Zusammenhang nicht. Deshalb ist vielleicht שָׁם statt שֵׁם zu sprechen. הנה שם יהוה würde einen vollständigen Satz bilden. ממרחק im Sinne von „aus der Ferne“ gibt keinen bestimmten Begriff. LXX versteht diesen Ausdruck richtig von der Zeit, im Sinne von „endlich.“ Nach langer Zeit, während deren Assur ungehindert sein Wesen trieb, erscheint JHVH endlich, um ihn zu züchtigen. Ueber diese Bedeutung von ממרחק vgl. Ez. 12, 27 עתים רחוקות. Für וכבד משאה lese man וְכָבֵד מַשְׂאֹה, mit Suff. das auf אפו geht. משא ist hier gleichbedeutend mit משאת und heisst, wie dieses Ri. 20, 38, Rauchwolke. Der Rauch ist die Folge des entbrannten Zorns; vgl. Ps. 18, 9, wie auch den Gebrauch des Verbums עשן mit Bezug auf den Zorn Deut. 29, 19.

28. Der Sinn des durch להנפה גוים בנפת שוא ausgedrückten Bildes ist nicht klar. Im letzten Gliede, das einen Umstandssatz bildet, heisst מתעה nicht „irreführend", sondern das Objekt dahin bringen, wohin es aus irgendeinem Grunde nicht gehen will. In diesem Falle werden die Völker sich weigern den Gang zu tun, weil er für sie verderblich ist, aber JHVH wird sie am Halfter mit Gewalt dahin bringen; vgl. Ez. 38, 4.

30. Zu der „Wucht" des Armes passt die „majestätische" Stimme herzlich schlecht; noch weniger passt zur letztern die darauf folgende Beschreibung der sie begleitenden Umstände. Für הוד ist daher entschieden הֵד zu lesen. הד, mit הידד verwandt, vgl. Ez. 7, 7, heisst lauter Schall, und dies passt hier recht gut.

31. Hier ist mir der zweite Halbvers sehr verdächtig. Der kurze Satz will sich in den Zusammenhang nicht fügen, gleichviel, ob man JHVH oder Assur als Subjekt fasst. Auch die Aenderung von יַכֶּה in יֻכֶּה, die manche Erklärer vornehmen, hilft nicht viel.

32. Dieser ganze Vers ist unverständlich. Denn מעבר kann nur heissen die Stelle, an der man einen Ort passiert oder durchkreuzt, aber nicht das Einherfahren, in welchem Sinne die Erklärer dieses Nomen hier fassen. Auch kann מוסדה nicht Verhängnis bedeuten. Von den Konjekturen über letzteres ist Duhms מוּסָרהֹ, mit Suff., das auf Assur geht, die plausibelste, und die scheitert daran, dass das Suff. an מוסר oder ein dieses näher bestimmendes Nomen nur den Genit. subject., nicht den Genit. object. repräsentieren kann. Auch drückt מוסר nur eine wohlgemeinte Züchtigung aus, die ethische Besserung des Objekts zum Zwecke hat, nicht aber eine Züchtigung wie die Assurs, den JHVH nur vernichten will. — Der Rest des Verses scheint mir, aus lauter Glossen zu verschiedenen Ausdrücken zu bestehen. Der Relativsatz, in dem das Verbum יַנִּיחַ gesprochen sein will, nicht יָנִיח, ist eine Glosse zu נחת זרועו in V. 30, während בתפים ובכנרות von einem alten Leser herrührt, dem die Musik des חליל in V. 29 nicht genug schien, und der deshalb die Namen dieser musikalischen Instrumente dort unterbringen wollte. ובמלחמות תנופה endlich mag eine Randbemerkung sein zu להנפה גוים in V. 28. Dieses Glossenkonglomerat muss aber echten Text teils entstellt, teils gänzlich verdrängt haben.

33. Sprich מאתמול und fasse dieses im Sinne von „bereits", eigentlich längst schon; vgl. zu Ex. 5, 8. Für תפתה, das für תפתָּה gemeint ist, hat man תֹּפֶת zu lesen. Das Kethib הוא ist das

Richtige, denn das Pronomen bezieht sich auf Assur. Unter מלך aber ist JHVH zu verstehen, dem die Israeliten trotz allen Protestes der Propheten, Kinder zu opfern pflegten. In der ältern Zeit, scheint es, pflegte man an der Tophethstätte auch Kriegsgefangene zu opfern, vgl. 1 Sam. 15, 33, wo לפני יהוה nur so viel sein kann wie: in JHVHs Heiligtum. Wenn Agag aber in JHVHs Heiligtum getötet wurde, konnte es nur als Opfer sein, weil sonst die Tötung das Heiligtum verunreinigt hätte. Zu einem solchen Opfer ist auch Assur bestimmt. Dabei braucht unser Prophet nicht Menschenopfer irgendwelcher Art gebilligt zu haben; das Ganze ist beim Propheten bloss bildliche Redensart. Für העמיק הרחִב ist הַעֲמֵק הַרְחֵב zu sprechen und dieses gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. V. b bildet danach einen Umstandssatz. Für מדרתָהּ ist mit Duhm מדרתהּ zu sprechen. Die Verkennung dieses Suff. hat die Aenderung von תפת in תפתה, das wie bereits gesagt, für ein Substantiv fem. gemeint ist, zur Folge gehabt. בה geht auf מדרתה.

XXXI.

2. Da JHVH an Weisheit mit irgendwelchen Sterblichen nicht verglichen werden kann, es sei denn dass gesagt würde, er sei weiser als sie, was aber hier nicht der Fall ist, so kann גם nicht auf הוא sich beziehen, sondern auf den ganzen Gedanken des Satzes, dem im Folgenden ein anderer Gedanke entsprechen muss; sieh zu V. 3. רע ist persönlich, nicht sachlich zu fassen; vgl. besonders Ez. 30, 12. Gemeint ist der Tyrann Assur. Die Worte ואת דבריו לא הסיר worin דבריו die im vorhergehenden Kapitel gegebene Versicherung JHVHs, dass er Assur vernichten werde, bezeichnet, bilden einen Umstandssatz.

3. Für ומצרים ist גם מצרים zu lesen. Die Korruption ist leicht erklärlich. Danach entspricht dieser Gedanke dem vorhergehenden, und für das Ganze ergibt sich der Sinn wie folgt: doch einerseits versteht er — JHVH — es, den Tyrannen herbeizubringen, ohne sein Vorhaben mit ihm aufzugeben usw., anderseits sind ja die Aegypter nur Menschen usw. Selbstverständlich ist diese Rede, worin auf solches Vorhaben JHVHs Bezug genommen wird, eine Fortsetzung jener, in der dasselbe angekündet ist.

4. Wie die einleitende Formel zeigt, ist die hier beginnende Rede ein späterer Nachtrag. Durch הגה wird sonst weder im A. T. noch in der nachkanonischen jüdischen Literatur das Knurren des

Löwen ausgedrückt. Es ist auch nicht denkbar, dass dasselbe Verbum, das vom Girren der Taube gebraucht wurde — vgl. 38, 14 und 59, 11 — auch das Knurren oder Brüllen des Löwen ausdrücken kann. Für יהגה ist daher יָגֵן zu lesen und V. 5 zu vergleichen. Der Vergleich scheint danach nur auf den ersten Blick nicht recht gelungen, nicht aber bei näherer Betrachung. Wie nämlich der Löwe seine Beute gegen andere schützt und sich dieselbe nicht nehmen lässt, ohne selbst sie zu verschonen, so wird JHVH Jerusalem vor dessen Feinden wohl schützen, aber es selber ohne menschliches Dazutun züchtigen. מלא רעים ist = so viele Hirten als ihrer da sind; vgl. zu Ex. 32, 29 und hier zu 37, 24. המון heisst hier nicht Menge, sondern, dem vorherg. קול entsprechend, Lärm, Zetergeschrei. ענה wieder bedeutet nicht weichen oder sich anfechten lassen, sondern hat ungefähr seine gewöhnliche Bedeutung „antworten“. Wie man nämlich im Arab. sagt اجابه عن الشي, so konstruiert sich im Hebräischen ענה mit מן zur Bezeichnung dessen, worauf geantwortet wird; vgl. zu Hi. 20, 3 und K. zu Ps. 22, 22. Hier ist aber „der Löwe antwortet auf ihren Lärm nicht“ so viel wie: er kümmert sich darum nicht. Diese Konstruktion von ענה scheint jedoch der spätern Sprache anzugehören.

5. כצפרים עפות ist zu streichen. Schon der Plural kennzeichnet den Ausdruck als unecht. Denn JHVH könnte höchstens mit einem Vogel, aber nicht mit Vögeln verglichen werden.

8. ונס לו ist eine Variante zu וסלעו im folg. Verse. Dieser Ausdruck hat einen andern verdrängt; welchen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, vielleicht וְנֶחְבֵּאת, vgl. 1 Chr. 21, 20, denn auch hier ist unter dem darauf folgenden חרב das Schwert des Unsterblichen zu verstehen, von dem im ersten Halbvers die Rede ist.

9. Das Suff. in סלעו und שריו bezieht sich auf das judäische Volk. Für ממגור ist מִמָּצוֹר zu lesen und מְחַנֵּם für מנס. So ergibt sich für den ersten Halbvers der Sinn: und ihr Hort, den sie an Aegypten — hebräisch von Aegypten her — zu haben glaubten, wird aufgegeben, und ihre Fürsten werden an ihrer Hoffnung auf Hanes zu Schanden werden. Dass מצור Aegypten bezeichnen kann, dafür bedarf es wohl keines Beleges. Ueber עבר vgl. besonders Esther 9, 28 und über die Hoffnung auf Hanes hier 30, 4. Sonach wird am Schlusse unseres Kapitels auf den Gedanken Bezug genommen, mit dem es beginnt; vgl. V. 1. Andere haben verschiedene verzweifelte Versuche gemacht, hier den massoretischen Text zu er-

klären, ohne jedoch zu einem auch nur halbwegs befriedigenden Resultate zu gelangen.

XXXII.

2. Für יהיה ist והיו zu lesen und das Subjekt aus מלך und שרים zu entnehmen, während איש im Sinne von „einjeder von ihnen“ eine Epexegese dazu bildet. Zu מחבא רוח und סתר זרם lässt sich der Ausdruck מֵי נדה = Wasser gegen Unreinigkeit vergleichen.

3. Wenn תשעינה richtig vokalisiert ist und man nicht vielmehr תִשְׁעֶינָה zu sprechen hat, ist שעה hier Synonym von שעע.

4. עלגים bezeichnet nicht Stammler, sondern solche, die die Dinge nicht beim rechten Namen nennen. Diese Bedeutung ergibt sich sowohl aus dem in V. 5 ausgedrückten Gedanken als auch aus dem unmittelbar auf den fraglichen Ausdruck folgende צחות. Denn letzteres, das eigentlich „Korrektes“ heisst, vgl. arab. فصيح, ist hier nicht in grammatischem Sinne zu verstehen, sondern bezeichnet die dem Sachverhalt und der Wahrheit gemässe oder die Dinge beim rechten Namen nennende Rede.

5. נבל bezeichnet hier nicht den ethischen Toren im allgemeinen, sondern, wie נדיב als Gegensatz zeigt, den Illiberalen; sieh die folgende Bemerkung.

6. Selbstredend hat נבל hier dieselbe Bedeutung wie im vorherg. Verse. Ungefähr in demselben Sinne ist auch נבלה zu verstehen; vgl. 1 Sam. 25, 25. Es ist aber hier speziell von dem Geizhals die Rede, der sein filziges Verhalten gegen die Armen und Dürftigen rechtfertigt, indem er etwa sagt, JHVH wolle, dass es Arme gebe, die Not leiden, oder er würde solchen selber helfen. Diese Behauptung ist angedeutet durch דבר אל יהוה תועה. Indem sie תועה genannt wird, wird sie zugleich als falsch bezeichnet. Allerdings sorgt JHVH dafür, dass es Arme gibt, doch geschieht dies, nur um den Vermögenden Gelegenheit zu geben, sich durch Mildtätigkeit seine Gunst zu erwerben. So dachte sich der Prophet die Sache. Im Talmud ist erstere Ansicht von einem Heiden und letztere von einem berühmten Rabbi vertreten; sieh Baba bathra 10 a die Unterredung zwischen Akiba und Titus Annius Rufus, Statthalter Judäas unter Hadrian. Der Anschluss des folgenden להריק נפש רעב וגו׳ fordert hier obige Fassung und schliesst jede andere aus. להריק heisst nicht „leer zu machen“ sondern leer zu lassen, nicht zu füllen; vgl. zu V. 11. Ueber das Sprachgesetz, wonach man diesen Begriff so ausdrücken kann, sieh zu Gen. 38, 23. יעשה

geben LXX und Targum richtig durch ein Verbum des Sinnens wieder, doch lag ihnen nicht eine abweichende Lesart vor, etwa יחשב, wie die Exegeten vermuten, sondern עשה, vom Herzen gebraucht, heisst ersinnen; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten פעל in Verbindung mit לב Ps. 58, 2.

9. שאנן und בֹּטֵחַ bezeichnen hier beide jemand, der keine Nahrungssorgen hat; vgl. zu V. 11.

10. ימים heisst hier, wie öfter, Jahr, und ימים על שנה ist so viel wie etliche Jahre; vgl. zu 29, 1.

11. חרדו ist wohl für חֲרָדָה = חרדנה verschrieben. Dieses Verbum sowohl wie auch רגז ist dem בטח, wie dies hier und V. 9 gebraucht ist, entgegengesetzt und bezeichnet die Angst dessen, der keine sichere Existenz hat und nicht weiss, wo er die nächste Mahlzeit hernehmen wird; vgl. Ez. 12, 18 das Substantiv רגזה, wie auch das sinnverwandte רַעַשׁ, und sieh zu Hi. 3, 17. עֹרָה ist keine in diesen Zusammenhang passende Wortform. Für וערה ist wahrscheinlich עֶרְיָה zu lesen und dieses adverbialisch zu fassen. חגורה, wenn es Imperativ ist, heisst nicht „gürtet“, sondern „belasst gegürtet“, nehmt den Gürtel nicht ab; sieh die Schlussbemerkung zu V. 6 und vgl. Synhedrin 6, 3 wo כסה in ähnlicher Weise im Sinne von „bekleidet lassen“, „nicht entkleiden“ gebraucht ist. Es ist jedoch möglich und wegen der scriptio pleno sogar wahrscheinlicher, dass חגורה hier Substantiv ist. In diesem Falle würden die letzten drei Worte einen Umstandssatz bilden und heissen, „während der Gürtel um die Lenden bleibt“, was auf dasselbe hinauskäme. Jedenfalls aber ist hier nicht von Trauergewand die Rede, sondern es handelt sich um die Bekleidung der Lenden der Dezenz wegen. Die Entblössung des Körpers bedeutet einfach Armut. Aber auch der Aermste besitzt oder erbettelt sich ein Laken, das er sich um die Lenden schlägt; vgl. zu Hi. 31, 20. Dass unter den Hebräern die Weiber sich nackt auszogen zum Zeichen grosser Trauer ist erdichtet.

12. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche שדים ist entschieden שְׂדֵיהֶם zu lesen, und על davor hat dieselbe Bedeutung wie im zweiten Halbvers, der Epexegese ist. Andere haben שָׂדִים vorgeschlagen, allein im st. constr. lautet der Pl. von שדה wohl שְׂדֵי (nur Neh. 12, 29 שׂדות) und bei angehängtem Suff. שדינו neben שדותינו, aber im st. absol. nur שָׂדוֹת, niemals שָׂדִים. Die Rede ist hier nicht mehr speziell von den Frauen, daher das Partizip masc. ספדים.

13. על hängt beidemal von ספדים in V. 12 ab, und תעלה bildet einen auf אדמת עמי bezüglichen Relativsatz, während שמיר ושית nach einem häufigen Hebraismus im Acc. steht; vgl. Pr. 24, 31.

14. המון bezeichnet hier den lebhaften Verkehr einer Grossstadt, und עֻזַּב heisst „ist aufgegeben", „ist ausgeblieben"; vgl. den Gebrauch von Kal dieses Verbums Gen. 24, 27, und sieh hier zu 42, 16, wie auch zu Jona 2, 9. Ueber בעד vgl. zu Gen. 30, 2.

15. Duhm sieht hier den Anfang eines neuen Stückes und glaubt, dass עד an der Spitze auf Rechnung des Redaktors kommt, der damit auf seine Weise die zwei verschiedenen Stücke zu verknüpfen suchte. Dies ist jedoch nicht notwendig richtig. Denn die Verheissung von Ruhe und Sorglosigkeit am Schlusse unseres Kapitels kann sehr gut der Drohung mit dem Mangel an diesen beiden für eine Zeitlang in V. 10 und 11 entsprechen. Denn dass eine Drohung gleich darauf durch eine tröstliche Verheissung gemildert wird, ist etwas ganz Gewöhnliches in den Reden der Propheten; sieh z. B. 30, 18. Ueber יער als Gegensatz zu כרמל sieh zu 29, 17.

17. מעשה הצדקה ist = die Folge der Gerechtigkeit, ihre Wirkung; vgl. den Gebrauch von עשה Jer. 2, 17 und 4, 18. Ungefähr denselben Sinn hat hier auch עבדה. Möglich ist aber auch, dass beide Nomina Lohn bedeuten; vgl. das sinnverwandte פעלה.

18. Für ובמשכנות מבטחים liest man vielleicht besser ובמשְׁכֹּנֹת מֻבְטָחִים = und in gesicherten Wohnsitzen. Von בטח findet sich Hoph. im A. T. nicht, doch kann dies blosser Zufall sein, da das vorkommende Hiph. ein Hoph. als Passivum dazu voraussetzen lässt. In der Mischna ist dieses Hoph. häufig.

19. Dieser Vers mit seinem sonst nicht vorkommenden Verbum ברד ist völlig unverständlich.

20. Der zweite Halbvers schliesst nicht die Sorge aus, dass das Vieh geraubt oder von wilden Tieren zerrissen werden könne (Duhm), sondern gibt indirekt die Versicherung eines gedeihlichen Wachstums der Wiesen und der Saaten, wobei der Bauer sein Vieh frei aufs Feld kann ziehen lassen, weil es ihm wegen des reichen Segens nicht ausmacht, wenn die Tiere in ein Kornfeld oder in Gras geraten, das sonst nur für Heu bestimmt ist.

XXXIII.

1. Im zweiten Halbvers ist שודד nicht Partizip Kal, sondern Inf. Po.; vgl. Hos. 10, 2. Nur der Inf, kann von dem vorherg.

Verbum abhängen, vgl. das folg. לבגד, denn Hiph. von תמם ist transitiv. Man beachte den Unterschied zwischen Kal und Hiph. von תמם bei abhängigem Inf. Ersteres kann nur von einer Gesamtheit gebraucht werden, die bis auf das letzte ihrer Individuen die durch den abhängigen Inf. bezeichnete Handlung vollzogen hat. Letzters dagegen ist hier grammatisch von einer einzigen Person gebraucht, die mit der Handlung des Inf. ganz fertig geworden ist. Ferner bei dem intransitiven Kal wird der davon abhängige Inf. stets mit ל gebraucht, vgl. Num. 17, 28. Deut. 2, 16. Jos. 3, 17. 4, 1 und öfter, während hier das transitive Hiph. den abhängigen Inf. zum direkten Objekt hat.

2. Für חננו ist קִוִּינוּ zu lesen und über dessen Wiederholung 25, 9 und Ps. 130, 5 zu vergleichen. לך ist mit dem Vorherg. zu verbinden. זרעם könnte zur Not wohl heissen „ein Arm gegen sie“, doch liest man dafür nach Targum. Syr. und Vulg. und einigen hebräischen Handschriften besser זרענו.

3. המון bedeutet hier ein zahlreiches Heer. Wessen dieses Heer ist, geht aus dem zweiten Versglied hervor. Mit מרממתך ist nichts anzufangen. רממות könnte nur heissen Verherrlichung, Glorifizierung, vgl. V. 10 ארומם, aber nicht die Erhebung in physischem Sinne. Verherrlichung aber passt in diesen Zusammenhang nicht. Ich vermute, dass man statt des fraglichen Ausdrucks ממרכבותיך zu lesen hat. Vor JHVHs zahlreichem Heer fliehen die Völker, und vor seinen Streitwagen zerstieben die Nationen. Die Streitmacht JHVHs sehen können die Völker nicht; sie hören bloss deren Lärm, aber das genügt; vgl. 2 K. 7, 6.

4. שללכם kann zur Not beibehalten werden, da שלל auch sonst mit objektivem Suff. vorkommt; vgl. Ri. 8, 24. 25 שללו = die ihm zu Teil gewordene Beute. Doch liest man hier besser שללם, mit Suff., das auf עמים und גוים geht. Ein alter Leser schrieb an den Rand כ, wodurch er אסף, dem folgenden כמשק entsprechend, in כאסף ändern wollte, in der Folge aber geriet dieses כ in den Text, in der Weise, dass שללכם aus שללם entstand. משק kommt offenbar von שקק. Im A. T. gibt es meines Wissens kein zweites Beispiel solcher Nominalbildung von einem Verbum ע״ע. In der Sprache der Mischna aber ist מַמָּשׁ von מָשַׁשׁ eine analoge Form.

שקק, wie es hier gebraucht ist, heisst nach Buhl überfallen, sich über etwas stürzen, und משק bezeichnet das Umherlaufen. Ueber die Entstehung der Bedeutung des letztern sagt der bedeutendste Lexikograph unserer Zeit nichts. Doch geht die Art

und Weise, wie er für משק den angeblichen Sinn gewinnt, aus seinen Angaben über den Stamm שוק hervor. Ueber diesen Stamm heisst es bei Buhl: „שוק, arab. ساق antreiben, daher laufen wie bei שקק; davon wahrscheinlich שוֹק, arab. ساقٌ“. שקק heisst also nicht mehr überfallen, sondern laufen. Aber abgesehen von der seltsamen Logik von „antreiben, daher laufen“, heisst das arab. سَاقَ niemals laufen, sondern nur antreiben. Auch ist es nicht wahr, dass im Arab. ساقٌ von ساقَ kommt; vielmehr ist letzteres von ersterem denominiert. Dieser Punkt scheint mir interessant genug, um eine ausführlichere Erklärung zu verdienen, die ihm hier gewidmet sein möge.

Das Arabische bildet fast von jedem Substantiv, das irgendein Glied des menschlischen oder tierischen Körpers bezeichnet, ein Verbum. Solches Verbum heisst bei intransitiver Bedeutung am betreffenden Gliede leiden, bei transitiver auf dasselbe schlagen oder es beschädigen. In dieser Weise ist das arab. سَاقَ von ساقٌ Schenkel denominiert und heisst eigentlich auf die Schenkel schlagen, und daraus entsteht leicht der Begriff „treiben“ und „antreiben“, da ein Tier bei einem Schlage auf den Schenkel zu laufen beginnt. Der Bedeutung von ساقٌ selbst aber liegt der Begriff „spalten“ zu Grunde, der den Wurzeln سقّ, شقّ, سكّ, شكّ gemein ist. ساقٌ, hebräisch שׁוֹק bezeichnet danach den Teil am Körper, wo dieser sich zu spalten beginnt. Damit hängt auch zusammen سُوقٌ, hebräisch שׁוּק der Marktplatz, die Strasse, eigentlich der Raum, der die Häusermasse der Stadt durchspaltet. Auch dem Hebräischen שקק in der Bedeutung „nach Erfrischung schmachten“ liegt der Begriff „spalten“, „gespalten sein“ zu Grunde; vgl. deutsch „lechzen“, das eigentlich so viel ist wie lechen, das heisst, lech oder leck sein. Ebenso ist bei der Bedeutung „ausströmen“ und „überströmen“, die שקק hat, an den Begriff „gespalten sein“, „Risse haben“ zu denken. Was aber שקק und das davon abgeleitete משק an unserer Stelle bedeuten, lässt sich nicht sagen, weil nicht klar ist, was גבים hier heisst.

5. Bei dem Sätzchen כי שכן מרום ist nicht an den Himmel als Wohnsitz JHVHs zu denken, auch sind die Worte nicht von der Erhabenheit JHVHs zu verstehen, denn das vorherg. נשגב lässt im darauf Folgenden ein rein physisches und zwar kriegerisches

Bild erwarten. Der fragliche Satz heisst: denn er ist unnahbar, es ist ihm nicht beizukommen; vgl. V. 16 מרומים ישכן. Der zweite Halbvers ist nicht nach 1, 21 zu erklären; er kann dem Zusammenhang nach nur heissen: er hat Zion in reichem Masse Recht und Gerechtigkeit verschafft. Nur in dieser Fassung schliesst sich unser Vers an das unmittelbar Vorhergehende logisch an.

6. Was die Massora hier bietet, ist undeutbar. Keine exegetische Kunst vermag, in diese überlieferten Worte rechten Sinn zu bringen. Man lese עַמְּךָ für עתיך und streiche הוא אוצרו. Der zu streichende Ausdruck ist eine Glosse von חסן, die ursprünglich lautete הוא אוצר = das — nämlich חסן — heisst Schatz. Bei dieser Neugestaltung des Textes ist der Sinn unseres Verses der: und die Treue deines Volkes wird ihm ein Reichtum an Heil, die Gottesfurcht Weisheit und Erkenntnis sein. Das Ganze aber ist eine spätere Zutat, die auf Missverständnis von V. 5 beruht; sieh jene Stelle.

7. אראלם ist für den Pl. eines andern Substantivs verschrieben. Was ursprünglich dafür stand, lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

8. Subjekt zu הפר ist der Feind, von dem hier gesprochen wird, und ברית bezeichnet das internationale Recht. Für ערים aber hat man, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, אָדָם zu lesen. Andere, die unter ברית ein bestimmtes Bündnis verstehen, lesen עֵדִים für ערים, doch findet sich עֵד sonst nirgends in Verbindung mit ברית.

9. Für אבל ist אָמוֹל als verstärkender Inf. absol. zu lesen. Dass das Verbum fin. nicht Kal ist, verschlägt nicht viel. החפיר ist wie immer transitiv, nur absolut gebraucht, und heisst, er enttäuscht, erfüllt die Hoffnung nicht, die man sich von ihm gemacht; vgl. zu 54, 4. Beschämt oder enttäuscht werden ist stets חפר, nicht החפיר. Für das hier widersinnige ונער ist ohne den mindesten Zweifel וְיַעַר zu lesen. Danach ist der Sinn des letzten Gliedes, zu dem man היה aus dem Vorherg. zu supplizieren hat, der: und zum Gestrüpp Basan und Karmel; vgl. 32, 15.

11. An רוחכם ist nichts zu ändern. Der Ausdruck kann sehr gut heissen euere Wut, und er bildet mit אש einen Nominalsatz, während תאכלכם auf letzteres bezüglicher Relativsatz ist.

13. Für שמעו ist וְשָׁמְעוּ zu lesen und וְיָדְעוּ für ודעו. Beides ist Perf. consec.; vgl. die futurische Wiedergabe in LXX.

14. Hier beginnt ein neues Stück, das mit dem Vorherg. nicht zusammenhängt. לנו ist mit מי zu verbinden und מי לנו = wer von uns; sieh zu 6, 8. Die Trennung von מי von dem es näher bestimmenden Wort ist ungefähr wie in gewissen Fällen bei מה; sieh 1 Sam. 26, 18 und Jer. 2, 5. Indem die Sünder „wer von uns“ sagen, sprechen sie aber nicht im Bewusstsein, dass sie solche sind, sie denken bloss an die Bürger Zions.

15. Die Massora, die בַּשֹּׁחַד vokalisiert, während sie, dem דמים entsprechend, בְּרָע ohne Artikel spricht, fasst תֹּמֵךְ בשחד im Sinne von „einen für schnöden Lohn unterstützen“, wobei aus dem garstigen שחד die Frevelhaftigkeit der Sache, in der Unterstützung gesucht wird, hervorgehen würde. Diese Fassung hat manches für sich, weil „Bestechung anfassen“ wohl תמך שחד ohne ב wäre; vgl. Pr. 11, 16. 29, 23 und besonders Pr. 31, 19. שְׁמֹעַ דמים ist = auf einen Antrag hören, dessen Annahme eine Mordtat erfordert.

17. יפי, das etymologisch dem arab. وفاء entspricht, ist hier in dessen Bedeutung gebraucht, welche die ursprüngliche ist. ביפיו heisst demnach in seiner Vollkommenheit, d. i., in seiner unverkürzten Macht und Würde. Von Schönheit der Person kann hier die Rede nicht sein, mag man מלך fassen, wie man will. ארץ מרחקים pflegt man zu übersetzen ein weites Land, das heisst, ein Land von weiten Dimensionen, was aber falsch ist; sieh zu 26, 15. Der hebräische Ausdruck könnte nur bedeuten ein fern liegendes Land, und das passt hier in den Zusammenhang nicht. Vor תראינה ist לא einzuschalten und עריץ מארץ מֶרחק statt מארץ מרחקים zu lesen. Dann heisst der Satz: sie — deine Augen — werden den Tyrannen aus dem fernen Lande nicht zu sehen bekommen.

18. Für אימה lese man לאמר. Das Zählen und Wägen sind nicht direkt mit Geld in Verbindung zu bringen. Die verschiedenen Produkte des Landes wurden von dem Zwingherrn teils gewogen, teils gezählt, um die darauf lastende Steuer zu bestimmen. Das blosse Zählen der Münzen und Wägen der Gold- und Silberbarren als Tribut würden das israelitische Nationalgefühl nicht stark genug verletzt haben, um hier in dieser Weise Erwähnung zu finden. Unter מגדלים sind nicht kriegerische Schutzbauten zu verstehen. Gemeint sind kleine Privattürme, wie sie die Reichen in Weinbergen errichteten; vgl. 5, 2. Auch diese Türme waren von der fremden Oberherrschaft gezählt worden, entweder ebenfalls wegen der Steuer oder, was wahrscheinlicher ist, weil sie nur in einer

gewissen Anzahl gestattet waren, damit ihrer nicht zu viele wären und sie in Kriegszeiten Schutz gewährten.

19. נועז könnte nur Partizip Niph. von יעז sein, und ein solches Verbum besitzt das Hebräische nicht. Es ist dafür לוֹעֵז zu lesen und Ps. 114, 1 zu vergleichen. Mit diesem Verbum ist לעג, wie dies im zweiten Halbvers in Niph. gebraucht ist, stammverwandt.

20. Für יצען ist, da ein Verbum צען im A. T. sonst nicht vorkommt, vielleicht יִצְעֶה zu lesen. Dafür mag die Recepta unter dem Einfluss des Auslauts von שאנן verschrieben sein. צעה heisst sonst sich neigen, könnte hier aber von dem einzufallen drohenden Zelte gebraucht sein. Für יִסַּע lies יֻסַּע oder יִנָּסַע und vgl. zu Ri. 16, 3.

21. כי verbindet sich hier nicht mit אם, um zusammen mit diesem einen Gegensatz einzuleiten, sondern es hat jede der beiden Partikeln ihre selbständige Bedeutung. Letztere Partikel leitet einen Bedingungssatz ein, und erstere stellt das Ganze als Begründung des Vorhergehenden dar. Es gibt hier eigentlich zwei Bedingungssätze. Der erste Bedingungssatz besteht aus אם שם אדיר, dazu יהוה לנו den Nachsatz bildet, der zweite aus מקום נהרים יארים רחבי ידים, davor אם שם aus dem Vorherg. zu supplizieren ist, und dazu ist der ganze zweite Halbvers die Apodosis. צי steht im st. constr., und das es näher bestimmende אדיר ist wie im ersten Halbvers substantivisch zu fassen und heisst mächtiger Herrscher. V. b beschreibt einen Zustand, den JHVH hervorbringen kann, um seinem Volke dadurch zu helfen. Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: denn, wenn dort, das heisst, auf der feindlichen Seite, ein mächtiger König ist, so haben wir JHVH; wenn dort ein Land von Flüssen, von weiten und breiten Strömen, so kann sich die Sache derart gestalten, dass kein Ruderschiff sich darauf bewegen und keine Flotte des mächtigen Königs sie befahren kann. JHVH, der das Meer bedroht, dass es völlig trocken wird — vgl. Ps. 106, 9 und Nah. 1, 4 — vermag doch sicherlich irgendwelche Flüsse eines Landes soweit zu reduzieren, dass sie nicht mehr schiffbar sind. Dass einem an Flüssen reichen Lande mit deren Versiegung gedroht wird, ist in den Schriften der Propheten etwas Gewöhnliches; vgl. 19, 5 f. Jer. 50, 38. Ez. 30, 12. Sach. 10, 11. Das feindliche Land, von dem hier die Rede ist, ist das wasserreiche Babylon. Demnach rührt dieses Stück aus der Zeit des Exils her. Die

traditionelle Fassung dieser Stelle verdient kein Wort der Widerlegung.

23. Wegen des Suff. in תרנם spricht man viel besser חֲבָלַיִךְ für חֲבָלָיִךְ, da der Mast logischer Weise schwerlich in dieser Weise in Beziehung zum Tau gebracht werden kann. Der Satz heisst danach: Deine Schiffsmannschaft ist erschlafft. Wer hier angeredet wird, ist nicht ganz klar, aber wahrscheinlich das an Flüssen reiche Land, von dem V. 21 handelt. Diese Anrede beweist aber, dass unsere Fassung dort richtig ist. שלל ist Glosse zu עד. Die Glosse trifft zu, wie das auf עד bezügliche חלק zeigt. Denn, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, bezeichnet שלל die Beute, die von den Kriegern abgeliefert und vom Feldherrn unter das gesamte Volk verteilt wird, während die Beute, die jeder Krieger bei der Plünderung für sich behält, durch בז oder בזה ausgedrückt wird. Für חלק עד שלל hat man, angeblich dem פסחים בזזו בז entsprechend, יְחַלֵּק עִוֵּר שלל vorgeschlagen. Aber die auf den ersten Blick geistreich und zutreffend erscheinende Konjektur scheitert völlig an dem oben dargetanen Unterschied zwischen שלל und בז. Nach diesem Unterschied ist פסחים בזזו בז wegen der speziellen Bedeutung von בז ungemein vielsagend, während יחלק עור שלל kaum einen rechten Sinn haben würde. Denn von der durch בז bezeichneten Beute, die zu erhaschen die Krieger um die Wette laufen müssten, konnte der Lahme nur dann etwas bekommen, wenn sie in sehr reichem Masse vorhanden war; von der שלל genannten Beute dagegen, von der jeder im Volke einen Teil erhielt, selbst wenn er nicht in den Krieg mitgezogen war, bekam selbstredend auch der Blinde unter allen Umständen seinen gebührenden Teil. — Nach dem Gesagten hat der Ausdruck פסחים בזזו בז selbstredend mit 2 Sam. 5, 6 nichts zu tun (gegen Duhm).

XXXIV.

3. ישלכו ist = sie werden liegen bleiben, ohne begraben zu werden; sieh zu Gen. 21, 15. Duhm bemerkt zu dieser Stelle: es fällt schwer, sich in dies Uebermass von Menschenhass und Eigenliebe hineinzudenken. Aber das heisst, die Sache falsch darstellen. Denn das hier Gesagte bezieht sich auf Todfeinde, und seine Todfeinde liebt wohl auch Herr Duhm nicht, bei all seiner christlichen Liebe. Was aber Duhm Eigenliebe nennt, darin kann ein Unbefangener nur eine Kundgebung des Selbsterhaltungstriebs erblicken, der die von den Heiden bedrückten Juden zwang, zur Hoffnung

auf Rache ihre Zuflucht zu nehmen. Denn dieser Hoffnung verdankten es die armen Juden, dass sie ihren schweren Leiden nicht erlagen.

4. Das erste Glied, in dem man הָעֲמִים für השמים zu lesen hat, ist zum Vorherg. zu ziehen. Von dem Himmel und seinem Heere ist erst im Folgenden die Rede. Unter dem Heere des Himmels sind aber hier nicht Sonne, Mond und Gestirne zu verstehen, sondern die Schutzengel der heidnischen Völker; vgl. zu 24, 21. נְבֶלֶת bezeichnet in der Sprache der Mischna irgendeine Frucht, die unreif vom Baume fällt; sieh Berachoth 6, 3. Und das bezeichnet der Ausdruck auch hier.

5. Für כי רותה ist כִּרְוֹת zu lesen und der Satz als Zeitangabe zum Folgenden zu fassen. Aber auch für חרבי und חרמי liest man besser חרבו, respekt. חרמו. Wenn JHVHs Schwert an dem Schutzengel Edoms seinen Rachedurst gestillt hat, dann wird es über Edom selbst kommen. Dies ist die Ordnung im Verfahren JHVHs bei der Züchtigung eines Volkes. Denn später glaubte man, dass, wenn ein Volk auf Erden gestürzt werden soll, zuerst sein Schutzengel im Himmel gestürzt werden muss; vgl. Mekhilta zu Ex. 15, 1.

7. Streiche das beziehungslose עמם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Das erste Glied wird dann allerdings etwas kurz, aber es geschieht auch sonst nicht selten, dass ein Versglied kürzer ausfällt. Bei der Vokalisierung von ורותה fasst die Massora חרב als Subjekt und ארצם als Objekt dazu, doch spricht man besser וְרָוְתָה und fasst ארצם als Subjekt des intransitiven Verbums.

8. Für das in diesen Zusammenhang unpassende לריב ist zu lesen לְרִיב = לְיָרִיב, st. constr. von יָרִיב + ל. Ueber יריב als Substantiv mit der Bedeutung „Gegner“ „Widersacher“ vgl. Ps. 35, 1 und sieh zu Gen. 21, 3.

10. Der nur hier vorkommende Pl. von נצח ist äusserst spät. Auch die Verbindung מדור לדור findet sich sonst nirgends.

11. Für ונטה ist, dem vorherg. ישכנו entsprechend, וְיִנְטֶה zu lesen. Andere, welche die Recepta belassen, schalten יהוה hinter עליה ein. Allein das winzige Jod kann im Abschreiben leichter übersehen werden als ein ganzes Wort.

12. Streiche חריה, das eine Variante zu שריה ist. Ersteres, das für die späte Abfassungszeit unseres Stückes besser passt, ist letzterem vorzuziehen. ואין שם מלוכה יקראו ist = und es gibt daselbst nichts, das man ein Königtum nennen könnte. Andere verstehen

den Satz vom Ausrufen eines Königtums, was aber schwerlich hebräische Sprechweise ist. Ausserdem war Edom von jeher ein Königtum und brauchte daher zur Zeit nicht als solches ausgerufen zu werden.

13. חציר ist unmöglich richtig überliefert. Das Wort ist für ein anderes verschrieben, das sich nicht mehr ermitteln lässt.

14. Das erste Glied heisst eigentlich, und Wildkatzen werden mit den Schakalen konkurieren, d. i., sie werden ihnen den Platz streitig machen. Ueber diese Bedeutung von פגש sieh zu Pr. 22, 2. Im zweiten Gliede ist für יקרא, dem ופגשו entsprechend, יִקְרַב zu lesen und dieses Verbum in demselben Sinne zu fassen. Denn קרב על פ׳ hat hier dieselbe Bedeutung wie die Wendung נכנס בתחומו של חברו in der Sprache der Mischna. Wegen dieser Bedeutung des Verbums ist für die Konstruktion das mehr feindliche על dem neutralen אל vorgezogen. לילית ist nach dem spätern Volksglauben ein Gespenst, das Kinder würgt. Nach den Rabbinen würgt dies Gespenst wenn es keine andern findet, auch seine eigenen Kinder; vgl. Midrasch rabba Num. Par. 16. Auf ein Gespenst passt jedoch weder הרגיעה noch מצאה לה מנוח. Darum wird unser Verfasser mit לילית nichts Schlimmeres gemeint haben als die Nachteule.

15. בקע heisst brüten. Ueber die Entstehung dieser Bedeutung sieh zu Ri. 15, 19. Was דגר heisst, lässt sich nicht sagen. An בצלה ist nichts zu ändern. Duhms בֵּצֶיהָ ist zu prosaisch. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist wegen des Ausdrucks אשה רעותה, der sich grammatisch in keiner Weise unterbringen lässt, absolut unhebräisch. Man hat daher das Anfangswort des folg. Verses hierher zu ziehen und dieses דָּרְשׁוּ zu sprechen. Dann bildet אשה רעותה דרשו einen vollständigen Satz für sich, und der heisst: sie suchen einander auf.

16. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist aber hier die Konjunktion von וקראו selbstredend zu streichen. Das Buch JHVHs ist der Pentateuch. Der Verfasser dachte dabei an Lev. 11, 13—19 und Deut. 14, 12—18, wo die unreinen Vögel aufgezählt werden. Die unreinen Tiere wurden verabscheut, darum dachte man sie sich als Bewohner des dem Fluche JHVHs verfallenen edomitischen Landes. Der Satz אשה רעותה לא פקדו ist eine Variante zum letzten Gliede des vorherg. Verses. Für הוא ist höchst wahrscheinlich יהוה zu lesen. Nachdem Jod wegen des Vorherg. ausgefallen, entstand aus dem Reste des Wortes sehr leicht die Recepta.

17. Im ersten Versglied bildet גורל das Prädikatsnomen, während das Objekt — es, nämlich das Land der Edomiter — aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist. Der Sinn ist also: er hat es ihnen als Los gegeben. Zu dieser Fassung zwingt לָהֶן, das sonst keinen Sinn hätte. Auch erhält man nur so einen vollkommenen Parallelismus.

XXXV.

1. Lies das Anfangswort mit andern יְשׂוּשׂוּ. Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. Aber auch im zweiten Halbvers ist וְתִשְׂמַח für ותפרח zu lesen und כחבצלת zum Folgenden zu ziehen. Die falsche Verbindung des letztern hat die Korruption des Verbums zur notwendigen Folge gehabt.

2. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach heisst hier der Anfangssatz: wie Krokus soll sie üppig aufspriessen. Wenn אַף גילת ורנן richtig überliefert ist, muss man das diesem Ausdrucke vorhergende Wort וְתָגֵל sprechen, da bei dessen massoretischer Aussprache kein Grund vorhanden ist, warum ihm אַף nachgestellt ist und nicht vorangeht; vgl. zu Gen. 3, 6. Denn mit גילת ורנן kann die Partikel nicht verbunden werden. Doch wahrscheinlich hat man statt אַף גילת ורנן, das, wie gesagt, so verbunden kaum hebräisch ist, אֶל־גִּיל וּתְרַנֵּן zu lesen, bei welcher Lesung ותגל seine jetzige Aussprache behält. Zu der Verbindung אל גיל vgl. Hos. 9, 1 und Hi. 3, 22. Ueber die Beziehung von המה wird gestritten. Nach den einen bezieht sich dieses Pronomen auf die Wüste und Steppe, nach den anderen dagegen auf die Judäer. Tatsächlich aber bezieht sich das fragliche Fürwort auf keines dieser beiden, sondern auf die unmittelbar vorherg. Ausdrücke לבנון, כרמל und שרון. ראה heisst hier, wie öfter, sich erfreuen. יהוה dient bloss dazu, den Begriff des nomen regens zu steigern, und für אלהינו hat man אלהים zu lesen und dieses in demselben Sinne wie das vorherg. יהוה zu fassen. Während die Wüste und die Steppe die Pracht und Herrlichkeit erhalten werden, die der Libanon, der Karmel und der Saron jetzt besitzen, sollen die drei letztern unbeschreiblicher Pracht und Herlichkeit — hebräisch einer JHVH-Pracht und Gottesherrlichkeit — sich erfreuen. LXX, die, wie alle nach ihr, die Beziehung von המה verkannten, konjizierten dafür עַמִּי, was aber in den Zusammenhang durchaus nicht passt. Man verkannte hier die Beziehung schon sehr früh, weshalb man das unpassend scheinende אלהים in אלהינו änderte.

3. Dieser und der folgende Vers, die den Zusammenhang durchbrechen, sind ein späterer Einschub.

4. הוא bezieht sich nicht auf אלהים allein, sondern auf den Gesamtausdruck גמול אלהים. Schon die Massora hat diese Beziehung verkannt; daher ihre Vokalisierung des Schlusswortes als Verbum, während der Verfasser dasselbe וְיֶשְׁעֲכֶם sprach. Der Sinn des letzten Versgliedes ist danach: Gottes Vergeltung kommt, sie und euere Hilfe. Ueber בוא in Verbindung mit יֶשַׁע vgl. 62, 11. Eigentlich sollte es nach dem zu Gen. 13, 1 erörterten Sprachgesetz heissen הוא וְישעכם, doch ist hier die Wiederaufnahme des ersten Subjekts durch ein entsprechendes Fürwort unterlassen, weil הוא so kurz vorher vorkommt. Möglich ist aber auch, dass jenes Sprachgesetz keine Anwendung hat auf einen Fall, wo ein Fürwort das erste Subjekt bildet, wie hier.

5. אז an der Spitze stellt das hier Gesagte als Folge von V. 1 und 2 dar.

6. Für כָּאַיִל ist כְּאַיִל zu sprechen und Ps. 114, 4. 6 zu vergleichen. Erstere Vokalisierung unseres Wortes ist geschmacklos. Denn der Dichter kann den Vergleich nur mit dem Haustier angestellt haben, das jedermann kennt und zu beobachten Gelegenheit hat, nicht mit dem Hirsch, den die meisten seiner Leser niemals springen sahen. Ueber alle Massen borniert ist die übliche Fassung, wonach unser erster Halbvers und V. 5 buchstäblich zu verstehen sind, als ob das Entstehen von Wasserquellen in der Wüste und das Aufblühen dieser von Gebrechen behaftete Menschen heilen könnte! Man hat hier übersehen, dass vom Stummen gesagt ist, er werde singen oder jubeln, nicht er werde r e d e n. Dieser Umstand gibt aber den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen. Der Blinde kann Naturschönheit nicht sehen, der Taube den Gesang der Vögel, das geheimnisvolle Flüstern der Bäume und das melodische Rauschen des Baches nicht hören. Aber fühlen können sie beide, was sie nicht sehen und hören. Der Blinde weiss durch das Gefühl, ob er in der Sahara oder in einer schönen Landschaft Italiens sich befindet. Der Taube ahnt den Gesang der Vögel und das Rauschen des Baches, die er nicht hören kann, und der Stumme kann einem seltenen freudigen Gefühle durch das Ausstossen gewisser ihm sonst nicht eigenen Laute Ausdruck geben. Dieses Fühlen und Ahnen, wo Gesicht und Gehör fehlen, ist hier poetisch ausgedrückt, indem gesagt wird, dass dem Blinden die Augen und dem Tauben die Ohren aufgetan werden. Oder „Blinde“ und

„Taube“ stehen hier für Menschen, die für Naturschönheit im allgemeinen keine Augen und für den Gesang der Vögel und dergleichen kein Ohr haben, das heisst, die keine Bewunderer solcher Dinge sind. Auch solchen prosaischen Menschen wird die ausserordentliche Schönheit der genannten Landschaften Bewunderung abzwingen. Und selbst der Krüppel und der Stumme werden Versuche machen, ihre überaus grosse Freude über die wunderbare Wandlung der Dinge unter Anstrengungen, die ihre Kräfte übersteigen, Ausdruck zu geben, jener durch einen Ansatz zum Springen, dieser durch das Ausstossen von Lauten, die Gesang und Jubel sein wollen.

7. Für רִבְצָהּ ist רִבְצָה zu sprechen und über dieses zu 11, 7 zu vergleichen. Nur wenn hier vom Werfen von Jungen die Rede ist, erklärt sich, der Gebrauch von תנים (Pl. von תַּן oder Sing. und Nebenform von תַּנִּין) als Femininum. Für das widersinnige לקנה וגמא ist zu lesen לְמִקְנֶה וְגָמָל. Bei dieser Lesart behält חציר seine gewöhnliche Bedeutung, denn der Sinn des Ganzen ist: in der Wüste, wo die Schakale ihre Jungen werfen, da gibt es Gras für Horn- und Schafvieh und Kamele.

8. Für das sonst nicht vorkommende מסלול ist מסלה zu lesen. Nur zu diesem passt לה, denn ein Substantiv von der Form von מסלול kann nicht als Femin. gedacht werden. Dagegen verschlägt bei der Lesart מסלה das Genus des ihm vorangehenden Verbums nicht viel; vgl. zu Gen. 13, 6. וָדרך ist zu streichen. Das Wort fehlt auch in einer beträchtlichen Anzahl Handschriften. Dasselbe ist entweder einfach dittographiert oder nach der Korruption im Vorherg. dazu gekommen, um für לה eine korrekte Beziehung zu schaffen, da דרך auch als Femin. gebraucht werden kann. Für והוא למו וגו' gibt es bis jetzt verschiedene Erklärungen, deren keine befriedigend ist. Auch Duhms לעמו für למו bessert die Sache nicht. Denn in diesem müsste sich das Suff. nur auf JHVH beziehen, was aber nicht gut angeht, da JHVH von V. 4 an nicht genannt ist. Aus demselben Grunde muss auch die Fassung abgewiesen werden, wonach הוא auf JHVH sich bezieht und והוא למו הלך דרך so viel ist wie: und er — JHVH — selbst ihnen den Weg zieht, abgesehen von andern Einwänden, die sich dagegen erheben. Am besten spricht man לְמוֹ und verbindet dieses gegen die Accente mit dem Folgenden. Waw in והוא ist dann begründend, und והוא למו הלך דרך bildet einen vollständigen Satz, dessen Sinn ist: er — der Weg — ist für Reisende bestimmt. Dies wäre, wie bereits gesagt, Be-

gründung des unmittelbar Vorhergehenden. Denn es lässt sich leicht denken, dass es den levitisch Unreinen verboten war, die öffentliche Fahrstrasse zu betreten. Letztere mussten Neben- und Seitenwege gehen, auf denen Reine nicht leicht mit ihnen in Berührung kamen. Im letzten Gliede ist ואוילים in וּגְאוּלִים zu ändern und darüber der Schluss von V. 9 zu vergleichen.

9. פריץ חיות gibt im Hebräischen gar keinen Sinn, denn der Ausdruck kann weder schlechtweg reissende Tiere noch das reissendste der Tiere bezeichnen. Man hat וּפָרִיץ zu sprechen und dieses mit dem Vorberg. zu verbinden. Der Anfangssatz heisst dann: es wird daselbst weder Löwen noch Räuber geben. פריץ heisst eigentlich Gewalttätiger, bezeichnet aber auch den Strassenräuber; vgl. besonders das zu 1 Sam. 25, 10 über Hithp. von פרץ Gesagte. חיות ist danach Subjekt zum folgenden Verbum, das ohne Dag. forte im Nun zu sprechen und so viel wie ist יַעֲלֶינָה = תעלינה; vgl. 1 Sam. 6, 12 ישרנה.

10. Wie im ersten Halbvers ינון ואנחה, so ist im zweiten ששון ושמחה Subjekt. Gleichwohl reicht ישיגו hin, da das Objekt leicht aus dem Zusammenhang entnommen werden kann. LXX übersetzt, wie wenn ישיגום stünde, doch nur weil hier im Griechischen das Objekt nicht ungenannt bleiben konnte.

XXXVI.

1. Die Zahl 14 finden die Erklärer in Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia. Man korrigiert daher diese Zahl in 24, 27 oder 29. Wellhausen, der an der Zahl 14 festhält, erklärt all die entgegengesetzten Zahlen für falsch. Die Schwierigkeit wird aber um vieles gemindert, wenn man die Zeitangabe hier auf עלה beschränkt und nicht auch auf ויתפשם bezieht. Tatsächlich konnten sämtliche feste Städte Judas nicht in einem einzigen Jahre eingenommen werden. Es gehörte wohl dazu ein Zeitraum von zehn Jahren. Die Zahl 14 scheint mir auch an 38, 5 eine Stütze zu haben; sieh zu jener Stelle. — ערי יהודה neben dem folgenden ירושלים schliesst Jerusalem aus; vgl. zu Gen. 3, 2.

2. Nach der Ausdrucksweise hier wurde Rabsake abgesandt, nicht um Jerusalem zu belagern, sondern um Hiskia durch Einschüchterung zur Uebergabe der Stadt zu bewegen, und das zahlreiche assyrische Heer sollte nur durch seinen Anblick die Rede Rabsakes kräftig stützen. Es scheint, dass der König von Assyrien zur Zeit aus irgendeinem Grunde nicht bereit war, Jerusalem zu

belagern. Für בחיל hat man בְּחַיִל zu sprechen, da der st. constr. hier ungrammatisch ist.

3. Oben 22, 15 wird der hier ספר genannte Sebna durch אשר על הבית bezeichnet und ibid. V. 17 ff. dessen Entsetzung und Verbannung aus dem Lande, wie auch die Ausfüllung seiner Stelle durch Eljakim angekündigt. Hier wird letzterer wirklich als אשר על הבית bezeichnet, Sebna aber scheint in ein noch höheres Amt getreten zu sein. Denn der סֹפֵר war ein höherer Beamter als der אשר על הבית. Danach wird die Drohung mit der Verbannung an der genannten Stelle nicht ernst zu nehmen sein.

4. המלך הגדול heisst nicht der grosse König, sondern der Grosskönig; vgl. griechisch βασιλεὺς μέγας als Bezeichnung des Königs von Persien. Der hebräische Ausdruck ist so viel wie מלך מלכים; vgl. Ez. 26, 7 und sieh zu Jos. 1, 4.

5. Statt אמרתי ist nach 2 K. 18, 20 אמרתָּ zu lesen, das viele Handschriften auch hier bieten. דבר ist durch שפתים näher bestimmt, weil das Nomen ohne diese Bestimmung auch „Sache“ heissen könnte, welche Bedeutung aber hier nicht beabsichtigt ist. עצה ist dem Zusammenhang nach hier so viel wie Strategie. Das Ganze ist = du denkst wohl, ein blosses Wort bedeute für dich Strategie und Kriegsmacht, das heisst, es koste dir nur ein Wort und du erhältst die nötige Strategie und Kriegsmacht für den Krieg. Gemeint ist, wie V. 6 zeigt, Hiskias Vertrauen auf die Hilfe Aegyptens. Für עתה liest man besser ועתה, da für ersteres die hier erforderliche Bedeutung „quae cum ita sint“ nicht feststeht.

6. An der Spitze der Antwort auf die Frage על מי בטחת ist הנה = wir wollen sagen, wollen annehmen. Ueber diese Bedeutung der Partikel vgl. zu Ex. 3, 13 und sieh besonders zu Ez. 31, 3. Die Parallelstelle bietet noch עתה vor הנה, doch ist der Text hier besser. קנה רצוץ kann in diesem Zusammenhang nicht heissen ein zerbrochenes Rohr, denn ein solches sich zur Stütze zu nehmen, wird keinem vernünftigen Menschen einfallen. Gemeint ist ein Rohr, das oben an der Stelle, wo man es in die Hand nimmt, um sich darauf zu stützen, nicht abgeschnitten, sondern abgebrochen ist, sodass der Bruch Splitter zurückgelassen hat. Diese Splitter sind für die Hand gefährlich.

7. Für תאמר ist nach 2 K. 18, 22 תאמרון, auf die drei Gesandten bezüglich, zu lesen, nicht nur wegen des folg. בטחנו, sondern auch weil von Hiskia selbst im zweiten Halbvers in der dritten Person gesprochen wird. In der allerdings historisch nicht fest-

stehenden Reform Hiskias, welche den JHVH-Kultus auf den einen Tempel zu Jerusalem beschränkte, sieht der Assyrer von seinem heidnischen Standpunkt eine Beleidigung JHVHs, die seine Ungnade gegen den Reformator hervorrufen müsse. Ueber das Fehlen jeder Einleitung für diese Erwiderung auf das in V. a antizipierte Argument der judäischen Gesandten vgl. Lev. 25, 20. 21 und Deut. 18, 21. 22.

8. Hier ist der Text im ersten Halbverse trotz des Zeugnisses aller alten Versionen verderbt. Denn der Ausdruck אחד עבדי אדני im folgenden Verse zeigt deutlich, dass Hiskia in dieser Rede zu einer Wette mit Rabsake selbst, nicht mit seinem Gebieter herausgefordert wird. Unser Text lautete ursprünglich התערב נא אִתִּי אדני המלך אֲשֶׁר אתנה, und das heisst: gehe doch eine Wette mit mir ein, mein königlicher Herr, dass ich dir gebe usw. Die Anrede „mein königlicher Herr" ist ironisch gemeint. Im zweiten Halbvers will לך verstanden sein. Das Wörtchen ist nämlich nicht mit לתת *), sondern im besitzanzeigenden Sinne mit רכבים zu verbinden. Mit dieser näheren Bestimmung von רכבים will gesagt sein, dass die Reiter nicht fremde Mietlinge, sondern aus dem Volke Hiskias sein müssen; sieh die folgende Bemerkung.

9. Streiche פחת, das durch Dittographie aus dem Vorherg. oder Folgenden entstanden ist. Den Ausdruck תשיב את פני וגו' verstehen alle Erklärer von dem Zurückschlagen eines feindlichen Angriffs, was aber grundfalsch ist. Denn ein einzelnes Wort kann mehrere Bedeutungen haben, aber eine Phrase, eine stehende Verbindung nicht. Und so hat auch die Redensart השיב פני פ' nur eine einzige Bedeutung, und die ist: einem etwas abschlagen, ihn damit abweisen; vgl. 1 K. 2, 16. 17. 20. Ps. 132, 10. 2 Chr. 6, 42. Und diese Bedeutung muss der fragliche Ausdruck auch hier haben. Mit אחד עבדי אדני הקטנים meint Rabsake bescheidener Weise sich selbst. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wie kannst du, wenn du die Wette, die ich, einer der geringsten Knechte meines Herrn, dir anbiete, ausschlagen musst, weil du keine Reiter besitzest, dich zugleich auf Rosse von Aegypten verlassen? Was werden dir Rosse ohne Reiter nützen? Danach waren von Aegypten nur Streitwagen

*) Die Verbindung von לך mit לתת wäre unhebräisch, weil nach hebräischer Denkweise niemand sich selbst etwas geben kann. Die Fälle Deut. 1,13. Jos. 18,4. Ri. 20, 7 und 2 Sam. 16, 20 beweisen nichts dagegen, vgl. zur erstgenannten Stelle, und Ex. 7, 9 ist לכם mit מופת zu verbinden und תנו לכם מופת so viel wie: verrichtet ein Wunder, das für euch sprechen mag.

und Rosse zu erwarten, aber keine Reiter und Streiter. Obige Fassung stellt zwischen diesem und dem vorherg. Verse einen logischen Zusammenhang her, der sonst fehlt, und nur sonach erhält die Herausforderung zur Wette Sinn und Bedeutung.

10. ועתה, das auch hier besser ist als das blosse עתה der Parallelstelle, heisst „ferner" und leitet ein weiteres Argument ein. השחית heisst hier nicht zerstören oder verheeren, sondern ist in der Kriegssprache terminus techn., dessen genauer Sinn sich nicht mehr ermitteln lässt; vgl. 1 Sam. 13, 17 und 14, 15 משחית als Bezeichnung einer gewissen speziellen Heeresabteilung. In diesem Sinne scheint der Ausdruck der spätern Sprache anzugehören. Die Berufung Rabsakes auf JHVH ist nicht ernst zu nehmen. Am wenigsten darf daraus geschlossen werden, dass dem assyrischen Feldherrn oder seinem Gebieter die Prophezeiungen Jesaias bekannt waren, in denen von der Berufung Assurs durch JHVH zur Züchtigung Judas die Rede ist. Denn nachdem es dem Assyrer bereits gelungen war, alle anderen festen Plätze Judas einzunehmen — vgl. V. 1 — konnte er wohl daraus schliessen, dass der Gott des Landes ihm dasselbe preisgegeben; vgl. die Bemerkung zu 1 Sam. 24, 4 (aus Versehen zu 24, 5 gegeben).

11. ארמית verstehen die Erklärer in seinem gewöhnlichen Sinne, und um es plausibel zu machen, dass die Gesandten Hiskias selber Aramäisch verstanden und dessen Kenntnis auch bei Rabsake voraussetzen konnten, sagt man, dass das Aramäische zur Zeit die Sprache der Diplomatie war, etwa wie in moderner Zeit das Französische. Dies ist jedoch nur aus der Luft gegriffen. Zudem folgt aus der Versicherung כי שמעים אנחנו, dass die Kenntnis des Aramäischen bei den drei judäischen Diplomaten nicht vorausgesetzt werden konnte, weil es sonst einer solchen Versicherung nicht bedurft hätte. Tatsächlich bezeichnet ארמי in der Sprache der Mischna jeden nichtjüdischen Semiten. Danach kann ארמית Bezeichnung irgendeiner Schwestersprache des Hebräischen sein. Hier ist natürlich das Assyrische, die Sprache Rabsakes, gemeint. Dass unsere Erzählung für diese Bedeutung von ארמית spät genug ist, beweist der Gebrauch von יהודית im Sinne von „Hebräisch". Uebrigens folgt aus hier keineswegs, dass der assyrische Feldherr des Hebräischen mächtig war, da er auch durch einen Dolmetscher gesprochen haben mag; vgl. Gen. 42, 23. Im Falle Josephs wird dieser Umstand nachträglich erwähnt, weil er Folgen hatte, hier aber nicht, weil er von keinem Belang war.

12. Hier hat man nicht genugsam beachtet, dass שלח im ersten Halbvers mit אל, im zweiten dagegen, wo man dieses Verbum zu supplizieren hat, mit על konstruiert ist. Dieser Wechsel der Präposition hat seinen Grund, denn der Sinn des Ganzen ist der: hat mich mein Gebieter etwa zu deinem Herrn und dir geschickt, um mit euch diplomatisch zu unterhandeln, und nicht vielmehr gegen dieses Volk? Rabsake droht also eigentlich mit sofortiger Belagerung der Stadt.

13. ויעמד ist = und er verharrte. Rabsake verharrte beim Hebräischsprechen und kümmerte sich nicht um die Gesandten Hiskias, die ihn baten, sich des Assyrischen zu bedienen. Ueber diese Bedeutung des Verbums und über seinen absoluten Gebrauch sieh zu Deut. 25, 8.

16. Für ברכה ist die Bedeutung „Bund" ad hoc erfunden. עשה פ׳ בְּרָכָה findet sich im A. T. sonst nirgends; dagegen steht die Wendung עשה פ׳ בְּרֵכָה durch Neh. 3, 16 fest. Wenn man nun erwägt, dass Rabsake mit seinem zahlreichen Heere nach V. 2 an dem obern Teich sich befindet, sieht man leicht, dass das fragliche Substantiv בְּרֵכָה zu sprechen ist. Der Satz heisst danach wörtlich: schafft euch bei mir, d. i., da, wo ich jetzt bin, einen Teich. Gemeint ist: übergebt die Stadt, damit euch dieser Teich zugänglich wird, an den ihr, wenn es zur Belagerung kommen sollte, nicht werdet gelangen können. Dass das Wasser in den Quellen und Zisternen innerhalb der Mauern Jerusalems für den Bedarf der Stadt nicht ausreichte, ersieht man aus לשתות את מימי רגליהם in V. 12. Jerusalem war also mit Bezug auf Wasser zum grossen Teil auf den Teich ausserhalb der Stadt angewiesen; vgl. zu 22, 9.

17. Die Worte ארץ לחם וכרמים sind eine Glosse zu ארץ דגן ותירוש. Diese Glosse hat hier den Ausdruck ארץ זית יצהר ודבש, den der Paralleltext hat, verdrängt.

18. פן יסית אתכם וגו׳, von dem unausgedrückten Begriffe des Warnens abhängig, ist wohl gut hebräisch, aber zu poetisch für unsere schlichte Erzählung. Darum hat man nach 2 K. 18, 32 פן in כי zu ändern. Dagegen ist es durchaus unnötig nach jener Stelle ואל תשמעו אל חזקיהו vor כי einzuschalten. Der zweite Halbvers bildet die Erwiderung auf das antizipierte Argument Hiskias; sieh die Schlussbemerkung zu V. 7.

19. Hier muss zwischen den beiden Halbversen etwas ausgefallen sein, worin von den Göttern Samariens die Rede war.

XXXVII.

2. זקני הכהנים ist so viel wie ein Priesterausschuss; sieh die Ausführung zu Gen. 24, 2.

3. תוכחה bedeutet hier nicht Züchtigung, sondern Ueberzeugung durch Beweise; vgl. zu V. 4. Das Nomen bildet mit ונאצה ein ἓν διὰ δυοῖν, und der Gesamtausdruck ist = schmähliche Ueberzeugung. Gemeint ist die Art, wie der Assyrer den Hiskia von seiner Ohnmacht und von der Eitelkeit seiner Hoffnung auf JHVH zu überzeugen gesucht hatte. Unter משבר verstehen die Erklärer den Muttermund, aber danach ist hier im Bilde nicht gesagt, wer gebären soll. Diese Schwierigkeit könnte man wohl beseitigen, wenn man nach LXX und den von ihr abhängigen Versionen in den Satz ליולדה einschaltete. Aber dann bliebe immer noch der Pl. בנים unerklärlich, da die ילדה gewöhnlich nur ein einziges Kind auf einmal gebiert, weshalb auch in einem solchen Bilde sonst nur von einem einzigen Kinde die Rede ist; vgl. 66, 7. Mir scheint, dass משבר das letzte Stadium der Geburtswehen bezeichnet, und dass bei בנים das Geschlecht in Betracht kommt, während כח nicht die Kraft, sondern die Anlage ausdrückt. Ueber letzteres liesse sich Dan. 1, 4 vergleichen, nur dass dort von geistiger und hier von physischer Anlage die Rede ist. Danach wäre hier der Sinn der: Männer sind gekommen in die Lage eines Weibes in den letzten Geburtswehen und sind doch nicht angetan zu gebären. Ueber das Bild in dieser Fassung vgl. Jer. 30, 6 und sieh zu Hos. 13, 13.

4. והוכיח ist Perf. consec. und als solches Fortsetzung zu ישמע mit dem es das Subjekt teilt. Ersteres Verbum heisst auch nicht ahnden oder entscheiden, sondern hat die spätere Bedeutung „überzeugen“, „beweisen“; vgl. zu תוכחה in V. 3. In בדברים ist die Präposition instrumental und das Nomen im Sinne von „Worte“, nicht „Dinge“, zu verstehen. Der Sinn dieses Satzgefüges ist danach also: vielleicht merkt JHVH . . . und beweist durch eine Erwiderung, dass er gemerkt hat. Hiskia verlangt demnach von JHVH eine Auslassung wie die V. 22—29. Nach der traditionellen Fassung verträgt sich אשר שמע nicht mit dem vorhergehenden אולי ישמע.

7. Der Anfangssatz heisst nicht „ich will ihm einen Geist eingeben“, wie man zu übersetzen pflegt, denn danach müsste בלבו statt בו stehen. Ausserdem ist der Abzug des Assyrers im Folgenden nicht als eine direkte Eingebung JHVHs dargeslellt. Der Ausdruck

heisst, ich werde einen Geist gegen ihn setzen; vgl. Lev. 26, 17 und Ez. 14, 8 und sonst die Wendung נתן פניו בפ׳. Gemeint ist die Aufreizung Thirhakas zum Kriege gegen den König von Assyrien; sieh V. 9.

13. Für לעיר stand ursprünglich der Name irgendeiner Landschaft, und dahinter war ומלך wiederholt. הנה und עוה scheinen ebenfalls Namen von Landschaften zu sein. Die Massora aber fasst sie offenbar als Verba.

14. Für ספרים ist, dem Suff. Sing. in ויקראהו entsprechend, הַסֵּפֶר zu lesen. Die Pluralendung ist durch Dittographie entstanden. Was im zweiten Halbvers erzählt wird, ist höchst charakteristisch. Das zusammengefaltete oder zusammengerollte Schriftstück wurde im Tempel für die Einsicht JHVHs ausgebreitet niedergelegt, wie man umgekehrt einen Gegenstand, der JHVH in seinem Heiligtum nicht in die Augen springen soll, stark umhüllte; sieh zu 1 Sam. 21, 10.

17. עֵינֶךָ ausser der Pause ist für den Pl. gemeint. In der Parallelstelle steht auch dafür עיניך.

18. Streiche am Schlusse ואת ארצם, das aus 2 K. 19, 17 hier eingedrungen ist. Dort hat der Ausdruck einen Sinn, hier aber nicht.

20. Im zweiten Halbvers ist entweder לבדך zu streichen oder nach 2 K. 19, 19 אלהים hinter יהוה einzuschalten. Ersteres Verfahren scheint mir den Vorzug zu verdienen.

21. Für אלי ist entschieden אליו zu lesen und das darauf folgende אל nicht mit התפללת zu verbinden, sondern mit אמר. Der zweite Halbvers heisst danach: also spricht JHVH, der Gott Israels, zu dem du gebetet hast, von Sanherib, König von Assyrien.

23. Ueber הרימותה קול sieh zu Gen. 39, 15. מרום bezeichnet, wie öfter, den Himmel und steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Der JHVH gegenüber prahlende Assyrer prahlte laut, um von ihm gehört zu werden, und er erhob dabei die Augen gen Himmel, um zu zeigen, wem seine herausfordernde Prahlerei galt.

24. Für עבדיך hat die Parallelstelle מלאכיך, doch ist der Text hier besser und zwar aus demselben Grunde, aus dem hier nicht יהוה, sondern אדני steht, obgleich dieses in einer Anrede an einen Nichtisraeliten sehr befremdend ist, nämlich zum Zwecke des Kontrasts zwischen „Herr“ und „Knechte.“ Für ברב רכבי ist zu lesen כי בלבבך. Wäre ersteres richtig, müsste es nach und nicht vor אני

stehen. Mit כי אני וגו' begründet der Assyrer für sich seine freche Herausforderung JHVHs. Für מבחר hat man, dem קומת in der Parallele entsprechend, mit Umsetzung der letzten zwei Buchstaben מֶרְחַב zu lesen. מרחב ברושיו ist = seine weit ausgebreiteten Zypressen. Der Rest des Verses ist total verderbt. Denn für ואבוא müsste man, wenn hier vom Erklimmen einer Höhe die Rede wäre, וַאַעַל oder וְאֶעֱלֶה erwarten. Auch ist die Verbindung מרום קצו eine unmögliche, weil קץ etwas bezeichnet, das keine Ausdehnung hat; sieh zu Gen. 4, 3. Endlich ist auch die Verbindung יער כרמלו unlogisch, da יער und כרמל nach 32, 15 und mehrern andern Stellen offenbar Gegensätze sind. Der Text las hier ursprünglich וָאָבוּס מְלוֹא קֵיצוֹ בְּצִיר כרמלו = und ich zertrat seine gesamte Obsternte, die Weinernte seines besten Bodens. Danach schliesst sich dieses Bild besser an das vorherg. an. Ueber מלוא קיצו vgl. zu 31, 4. Aus מלוא konnte leicht das מלון der Parallelstelle entstehen, nicht aber aus מרום. Was die Aussprache der in dieser Rede des Assyrers von nun an vorkommenden Verba betrifft, so sind hier וָאכרת, וָאבוס, und V. 25 וְאחריב von der Massora richtig vokalisiert, weil sie reine Imperfekta sind und nicht einmalige, sondern habituelle Handlungen ausdrücken.

25. Auch hier liegt der Text im ersten Versglied im Argen. Denn קור kommt im Sinne von Graben sonst nirgends vor. Und selbst wenn das Verbum diese Bedeutung hätte, wäre ein Gedanke wie „ich grub und trank Wasser“ an sich und besonders im Vergleich zu der vorherg. und folgenden Prahlerei nichtssagend. Endlich passt auch ein solcher Gedanke für den Parallelismus nicht. Denn, wie im folgenden Gliede, muss auch hier nicht von der Beschaffung des Wassers, sondern von dessen Erschöpfung durch den Assyrer die Rede sein. In der Parallelstelle ist der Text nicht besser. Aber dort steht nach מים noch זרים, und dieses führt auf das Richtige. Denn statt אני קרתי ושתיתי מים זרים las der Text ursprünglich אני קָרַבְתִּי וְנִשְּׁתוּ מים מִנְּהָרִים = wo ich hintrat, da schwand das Wasser aus den Flüssen. Ueber וְאחריב sieh die Schlussbemerkung zu V. 24.

26. Aus הלא שמעת, das die Erklärer als rhetorische Frage fassen, ziehen sie den Schluss, dass der Verfasser bei dem König von Assyrien eine Vertrautheit mit der alttestamentlichen Theologie voraussetzt. Ja, man geht sogar noch weiter und erblickt hier die Voraussetzung, dass Sanherib Jes. 22, 11 gelesen hat. Allein eine solche Borniertheit ist vielleicht bei einem Theologen möglich, bei einem Propheten oder Dichter aber nimmer. הלא שמעת ist

keinerlei Frage. Der Ausdruck heisst einfach: so höre denn; vgl. zu Gen. 27, 36. Ueber ל in למרחוק sieh zu Deut. 4, 32. Die Verba עשה und יצר sind hier beide im Sinne von „planen“ zu verstehen; sieh zu 22, 11. Für ותהי ist mit allen Neuern וַתְּהִי zu lesen, doch hat man dieses als zweite Pers. masc. zu fassen und auf den angeredeten Assyrer zu beziehen. Aber damit allein ist die Sache in diesem Satze noch nicht abgetan; man hat auch für להשאות zu lesen לְהַשְׁוֹת, was die Parallelstelle auch wirklich bietet, nur dass die Massora fälschlich לְהַשּׁוֹת daraus gemacht hat. Das fragliche Wort ist Inf. Hiph. von שוה. Das von Kal dieses Verbums abgeleitete Adjektiv שָׁוֶה = wert, eigentlich gleichkommend, wird in der Mischna mit dem Acc. des Wertes oder Aequivalents konstruiert; vgl. z. B. Baba kamma 3, 9. 4, 1. Danach kann Hiph. unseres Verbums mit doppeltem Acc. konstruiert werden, dem Objektacc. und dem Acc. der Sache, der das Objekt durch die Handlung gleichkommt. Demgemäss ist der Sinn des Satzes der: und so warst du imstande, feste Städte Trümmerhaufen gleichzumachen. Nach dem massoretischen Texte und der üblichen Fassung dagegen ist die Konstr. von Hiph. von שאה mit doppeltem Acc. unerklärlich. Auch die übliche Fassung von ותהי ist falsch, weil danach JHVH hier mit keiner Silbe andeutet, dass dem Assyrer die vielen Eroberungen nur deshalb gelungen sind, weil er eigentlich nur sein Werkzeug war, ein Punkt, der in dieser Rüge nicht unberührt bleiben darf. Ueber היה mit ל c. Inf. zur Bezeichnung dessen, wofür das Subjekt die Qualifikation hat, vgl. zu Ex. 40, 15. עתה bezeichnet hier nicht den Augenblick des Sprechens, sondern eine im Vergleich zu ימי קדם jüngere Zeit. Der Ausdruck ist so viel wie später.

27. Für ושדמה ist nach dem Paralleltexte 2 K. 19, 26 ושְׁדֵפָה zu lesen. Ueber den Schluss sieh die folgende Bemerkung.

28. Die letzten zwei Worte in V. 27 sind nach dem Vorgang Wellhausens in לְפְנֵי קוּמְךָ zu ändern und hierher zu ziehen. לפני entspricht dann dem folgenden יָדַעְתִּי. Der zweite Halbvers ist ein späterer Zusatz. Er liegt uns aber nicht in seiner Ursprünglichkeit vor, denn er lautete ursprünglich ואתה התרגזת אלי. Der Zweck dieses Zusatzes ist die Ueberleitung zum Folgenden, die aber nach V. 23 nicht nötig ist.

29. שאנן kann höchstens bezeichnen den Uebermut, der aus der Sicherheit der Position entsteht; vgl. Ps. 123, 4. Doch dazu passt עלה באזני nicht, denn dieses setzt etwas Lautes als Subjekt

voraus. Darum liest man für ושאננך wohl besser וְשַׁאֲוֹנְךָ, wie bereits andere vermutet haben. „Auf demselben Wege, auf dem man gekommen, zurücken“ ist sichtlich ein Idiotismus und heisst: von dem Orte, wo man sich zur Zeit befindet, direkt heimkehren, ohne einen Abstecher zu machen, der für die Heimkehr das Einschlagen eines anderen Weges nötig machen würde. Gemeint ist hier, dass der König von Assyrien mit seinem Heere von seinem jetzigen Aufenthaltsort direkt nach seinem Lande zurückkehren soll, ohne zuerst gegen Jerusalem zu ziehen; vgl. V. 8 und 33.

30. Mit dem vorherg. Verse ist das Gedicht zu Ende, und hier wendet sich die Rede wieder an Hiskia. השנה ist kraft des Artikels soviel wie: dieses Jahr; vgl. היום heute, הלילה diese Nacht und הפעם dies Mal. Im zweiten Halbvers sind sämtliche Imperative, dem אכול im ersten entsprechend, in Inf. absol. zu ändern. Beim letzten Imperativ hat sich im Kethib das Ursprüngliche noch erhalten. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Dittographie von Waw. Diese Inf. absol. sind aber selbstredend im Sinne des Imperativs zu fassen.

35. Für על steht 2 K. 19, 34 אל. Dies legt die Vermutung nahe, dass וגנותי אל entstanden ist aus ursprünglichem וְחַנּוֹתִי אֶת. Letzteres würde zu der Art und Weise, wie man für jetzt den Assyrer ohne Schwertstreich los wurde, ungleich besser passen. Von גנן kommt übrigens das Perf. sonst nicht vor, und das Imperf. lautet stets יָגֵן, das nur Hiph., nicht Kal sein kann (gegen Barth).

37. וישב בנינוה ist so viel wie: und er unternahm keinen Kriegszug mehr. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ri. 8, 29.

XXXVIII.

1. ולא תחיה heisst: und du wirst nicht genesen. Zur Ausdrucksweise vgl. Jos. 5, 8.

2. Die Wand hat weder mit dem Tempel noch mit dem Verlangen Hiskias, mit seinem Gotte allein zu sein (Duhm) etwas zu tun. Der König wandte sich um mit dem Gesicht zur Wand, einfach weil er sich vor dem Propheten zu weinen schämte.

3. Ueber אנה sieh zu Gen. 50, 17 und Ex, 32, 31. An dieser Stelle ist die Partikel an ihrem Platze, aber ihr Gebrauch zeigt, dass unsere Erzählung sehr spät ist; vgl. zu V. 7.

5. Diese Erzählung von dem Erkranken Hiskias ist für das A. T. etwas Ungewöhnliches. Denn eine Krankheit, namentlich eine solche, die nicht den Tod herbeiführt, ist selbst im Falle

eines Königs etwas rein Persönliches, und man sollte ebenso wenig einen Bericht darüber erwarten, wie über irgendeine Begebenheit im Privatleben eines Königs. Dazu kommt aber noch hier das Seltsame der genauen Angabe der Zeit, die Hiskia noch zu leben haben soll. Denn es ist für den Menschen ein grosser Segen, dass er nicht weiss, wann er sterben wird. In der Tat, so gross ist der Segen dieser Unwissenheit, dass Hiskia als vernünftiger Mann es hätte vorziehen müssen, sofort zu sterben, als für eine bestimmt angegebene Zeitlang ein Leben zu fristen, dessen er sich als eines beständigen Ganges zum Grabe bewusst sein würde. Bei dieser Betrachtung legt die Zugabe von genau fünfzehn Jahren die Vermutung nahe, dass uns hier nicht ein historischer Bericht vorliegt, sondern nur eine religiös gefärbte konkrete Darstellung einer subjektiven Auffassung von Begebenheiten. Ursprünglich mag es sich nicht um Krankheit und Genesung Hiskias gehandelt haben, sondern um eine andere Art Lebensgefahr für ihn und seine Errettung davon. Bei der Invasion des Assyrers in Juda, die nach 36, 1 im vierzehnten Jahre der Regierung Hiskias stattfand, lief dieser, wenn Jerusalem dazumal belagert und eingenommen wurde, Gefahr, seinen Abfall von Assur mit dem Leben zu büssen. Diese Gefahr wendete JHVH gnädiglich ab und liess Hiskia in seinem neunundzwanzigsten Regierungsjahr — vgl. 2 K. 18, 2 — also genau fünfzehn Jahre später, eines natürlichen Todes sterben. Aus dieser Lebensgefahr und der Befreiung davon mag unser Erzähler Krankheit und Genesung gemacht haben, vielleicht lediglich um die Einschaltung des Liedes V. 10—20 plausibel zu machen. Der Verfasser des Buches der Könige musste aus einleuchtendem Grunde bei dieser Darstellung der Sache bleiben, obgleich er dies Gedicht nicht bringt.

6. Ueber ואת העיר im Anschluss an das Suff. von אצילך sieh die Bemerkung zu Gen. 6, 18.

7. Der Gebrauch von אשר statt כי zur Einleitung des von אות abhängigen Satzes ist sehr spät. Später wurde אשר immer mehr im Sinne von כי gebraucht, bis letzteres in der Sprache der Mischna ganz verschwand. Denn in der Mischna steht für כי ohne Ausnahme שֶׁ = אשר.

8. Hinter ירדה ist השמש als Subjekt einzuschalten, während das folgende בשמש gestrichen werden muss. Im zweiten Halbvers ist כמעלות für במעלות zu lesen und über die so entstehende Ausdrucksweise Deut. 1, 46 zu vergleichen.

9. Für מכתב lesen die Neuern alle מִכְתָּם, was entschieden besser ist; vgl. die Ueberschriften von Ps. 16 und 56—60. Die Ethymologie und eigentliche Bedeutung dieses Nomens sind aber dunkel.

10. Dies lautet nicht wie der Anfang eines Liedes. Der Anfang muss, weil er für die Gelegenheit nicht passte, weggelassen worden sein. Auf אני liegt Nachdruck, denn ihm ist V. 17 ואתה entgegengesetzt. Mit ברמי ist hier rein nichts anzufangen. Man könnte dafür בחצי lesen und בחצי ימי im Sinne von „bei meinen unvollständigen Tagen" fassen; vgl. zu Ex. 24, 6. Wahrscheinlicher aber ist בְּיָמַי für בדמי ימי zu lesen, da דמי sehr leicht durch Dittographie entstehen konnte. בימי wäre = mitten in den mir zukommenden Tagen, das heisst, in dem Alter, in dem einem gewöhnlich ein längeres Leben noch in Aussicht steht. Für פקדתי aber ist unbedingt קֻפַּדְתִּי zu lesen und V. 12 zu vergleichen. קֻפַּד heisst eigentlich zusammengezogen werden; vgl. ܩܦܕ Ethp. dann verkürzt werden. שנותי steht im Acc. der nähern Beziehung.

11. יה יה ist für etwas anderes verschrieben oder verlesen, das sich nicht mehr ermitteln lässt.

12. Für ונגלה ist entschieden zu lesen וְנִגַּל = ist zusammengerollt worden. Die Recepta pflegt man wiederzugeben „ist weggeführt worden", aber das kann Niph. von גלה nicht heissen; das müsste durch Kal oder Hoph. ausgedrückt sein. Für רעי ist wohl mit andern רֹעִים zu lesen und כְּאֹרֶג für כארג zu sprechen. אֹרֶג heisst Gewebe. Ueber קפדתי sieh zu V. 10. Als Parallele zu תבצעני kann תשלימני nur heissen du wirst mir den Garaus machen (gegen Duhm).

13. Für שויתי ist mit andern שִׁוַּעְתִּי zu lesen und darüber Targum zu vergleichen. Unmittelbar hinter בקר ist etwas ausgefallen, und der zweite Halbvers ist hier irrtümlich aus V. 12 wiederholt.

14. עגור findet sich, ebenfalls in Verbindung mit סוס oder סיס, nur noch Jer. 8, 7, wo es aber wahrscheinlich von hier aus eingedrungen ist. Das Wort, wie es hier ohne Waw vorkommt, scheint ein auf das vorherg. Nomen bezügliches Partizip pass. zu sein. Seine Etymologie und Bedeutung sind unsicher. Im Arabischen heisst أَجْجَرَ seine Kinder im zarten Alter durch den Tod verlieren, und die einheimischen Sprachgelehrten sind der Ansicht, dass dieser Bedeutung der dem Verbum anhaftende Begriff des Lohnens zu Grunde liegt, weil man glaubte, Allah entschädige Eltern im Himmel für den Verlust ihrer kleinen Kinder. Diese Erklärung,

die weit hergeholt scheint, braucht jedoch nicht richtig zu sein. Vielmehr mag اجر in der genannten Bedeutung mit dem gleichlautenden Verbum, das mieten und lohnen heisst, nichts zu tun haben, sondern ein ganz anderer Stamm sein, von dem עגר im Hebräischen nur dialektisch verschieden ist. Danach wäre עגור mit Bezug auf Vögel so viel wie שַׁכּוּל mit Bezug auf wilde Vierfüssler und hiesse wie dieses der Jungen beraubt. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch das folg. אצפצף; denn צפצף, vom Vogel gebraucht, scheint nicht das Zwitschern schlechtweg zu bezeichnen, sondern speziell das jämmerliche Piepen eines Vogels beim Ausheben seines Nestes; vgl. 10, 14. — דלו ist für כָּלוּ verschrieben. Ueber כלה in Verbindung mit עינים sieh besonders Ps. 119, 82. Die letzten drei Worte sind undeutbar.

15. Für ואמר לי lesen manche der Neuern וְאֹמַר לוֹ. Dies ist allerdings etwas besser, aber nicht befriedigend. Der Sinn des Ganzen bleibt auch bei dieser Lesart dunkel. Denn „was soll ich ihm sagen?“ klingt doch nach dem, was der Dichter bis jetzt gesagt, und namentlich bei der Fortsetzung der Klage im Folgenden, zu seltsam. Im zweiten Halbvers ist אדדה כל שנותי zu ändern in נָדְדָה כָל־שְׁנָתִי = mein Schlaf ist ganz dahin; vgl. Gen. 31, 40. Esther 6, 1 und sieh K. zu Ps. 127, 2.

16. Auch hier ist alles bis בהן heillos verderbt. Für חיי ist חַיֵּה, Imperat. Piel, zu lesen und zu dessen Verbindung mit רוח Gen. 45, 27 zu vergleichen. Auch ותחלימני hat man in וְהַחֲלִימֵנִי zu ändern.

17. Der erste Halbvers, der in LXX fehlt, ist unübersetzbar. Im zweiten ist ואתה, wie bereits oben gesagt, dem אני in V. 10 entgegengesetzt. Der Sinn ist; so lautete meine Klage, weil ich dachte, es sei aus mit mir; du aber hast mich vom Tode errettet. Für das widersinnige חשקת ist nämlich mit andern nach LXX und Vulg. חָשַׂכְתָּ zu lesen. Am Schlusse spreche man מִשַּׁחַת und streiche בלי, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

19. Für היום ist vielleicht יהוה, für אל aber entschieden אֵל zu lesen und dieses als Vokativ zu fassen.

20. יהוה an der Spitze des Verses ist Vokativ, denn unmittelbar dahinter ist חוּשָׁה irrtümlich ausgefallen. Für ונגינותי liest man besser ונגינות, ohne Suffix.

21. Dieser und der folgende Vers sind zu streichen. Denn das Rezept würde sich nach dem Gedichte zu seltsam ausnehmen, und das Zeichen gibt Jesaja hier, im Unterschied von der Parallel-

stelle, aus freien Stücken, ohne von Hiskia dazu aufgefordert zu sein; sieh V. 7.

XXXIX.

1. ספרים ist hier schon wegen seines Plurals kaum richtig; vgl. zu 37, 14, besonders aber weil dabei im Ganzen keine Personen genannt sind, auf die האנשים האלה in V. 4 sich beziehen könnte. Man spreche das Wort סְפָרִים = Staatsschreiber. Gemeint ist eine diplomatische Gesandschaft. Duhm liest סריסים, allein abgesehen davon, dass dieses graphisch zu fern liegt, erscheint der סרים im A. T. niemals als Diplomat, wohl aber der סֹפֵר; vgl. 36, 3. Duhms Hinweis auf V. 7 beweist für hier nichts. Der zweite Halbvers bildet eigentlich einen Umstandssatz, da וישמע dem Zusammenhang nach nur heissen kann „nachdem er gehört hatte“; vgl zu Gen. 22, 3.

2. Für וישמח steht 2 K. 20, 13 וישמע, und letzteres, das eine Andeutung gibt über den eigentlichen diplomatischen Zweck der Gesandschaft, ist deshalb ersterem vorzuziehen; vgl. V. 3 מה אמרו. נכתה ist ein rätselhaftes Wort. Mir scheint, dass man dafür נְכָסָיו zu lesen hat. ממשלתו heisst nicht sein Reich, sondern seine Reichsverwaltung. In seinem Reiche konnte Hiskia den Gesandten unmöglich alles zeigen, ohne mit ihnen dasselbe zu bereisen; dagegen konnte er ihnen, ohne sich von der Stelle zu rühren, eine ausführliche Beschreibung von der Verwaltung seines Reiches geben. Das Beschreiben einer Sache kann sehr gut durch „sehen lassen“ ausgedrückt werden; sieh zu Hi. 41, 5.

3. Mit מארץ רחוקה prahlt Hiskia nicht; er will nur dadurch seinen Fehler in einem milden Lichte erscheinen lassen. Denn der Religion JHVHs war wohl die Anknüpfung freundlicher Beziehungen mit heidnischen Völkern verhasst, doch wurde dabei ein Unterschied gemacht zwischen nahen und fernen Völkern; vgl. Deut. 20, 15. 16.

7. Der zweite Relativsatz ist als Glosse zum ersten zu streichen. Die Glosse ist wohl überflüssig, aber nicht falsch wie Duhm meint. Denn der fragliche Satz braucht nicht notwendig Hiskias Nachkommen im ersten Gliede auszudrücken, welche die hier angekündigte Katastrophe nicht erlebten, sondern kann ebenso gut von entfernten Nachkommen verstanden werden; vgl. zu Gen. 46, 15. Aus der Art, wie in dieser Drohung von der Geburt der Söhne — denn Töchter können hier nicht in Betracht kommen — geredet wird, geht hervor, dass Hiskia zur Zeit noch

keine Söhne hatte. Gleichwohl lässt sich daraus auf die Zeit, in welche diese Gesandtschaft fällt, auch nicht annähernd schliessen, weil dem Hiskia, wie es scheint, erst spät ein Sohn geboren wurde. Denn bei seinem Tode stand sein Nachfolger, der ohne Zweifel sein Erstgeborener war, erst im zwölften Lebensjahre; vgl. 2 K. 21, 1. סריסים braucht nicht notwendig Verschnittene zu heissen. Das Nomen bezeichnet auch sonst schlechtweg einen Hofdiener.

8. טוב heisst hier weder „gut" noch „gütig", sondern ist so viel wie: macht nichts, gibt keinen Grund zur Unzufriedenheit. Ueber diese Bedeutung des Adjektivs vgl. besonders 1 Sam. 20, 7. Aehnlich und nur um ein Haar verschieden ist der Ausdruck auch 1 K. 2, 38 gebraucht. שלום ואמת bildet ein ἓν διὰ δυοῖν und heisst, wie Jer. 14, 13 שְׁלוֹם אמת, dauernder, anhaltender und unterbrochener Frieden. Ueber diese Bedeutung von אמת vgl. den Gebrauch von נאמן in der häufigen Verbindung בית נאמן*). Die Gleichgiltigkeit Hiskias gegen das Schicksal seiner Nackommen, die sich hier in seiner Erwiderung ausspricht, stimmt seltsamer Weise nicht zu dem israelitischen Charakter.

XL.

1. Im zweiten Halbvers stand der Text für die Alten nicht fest; vgl. LXX, die das Suff. in אלהיכם nicht zum Ausdruck bringt. Dazu kommt noch, dass dieser Vers zu knapp und der folgende zu sehr überladen ist. Darum glaube ich, dass man יאמר אלהיכם zu streichen, eine davon verdrängte Bezeichnung für das Land, etwa עיר הקדש oder בתולת בת ציון, als Objekt zu נחמו herzustellen und aus dem Folgenden דברו על לב ירושלים וקראו אליה als zweiten Halbvers hierher zu ziehen hat. Dann muss man aber עִמִּי für עַמִּי sprechen. Dies ist schon deshalb nötig, weil es zur Zeit ein Volk JHVHs in Jerusalem nicht gibt. Danach fordert der Prophet hier andere auf, mit ihm Jerusalem zu trösten. Ueber die unbestimmte Adresse dieser Aufforderung und über die Art, andere zum Mittun aufzufordern vgl. Ps. 34, 4.

---

*) Bei dieser Gelegenheit sei hier bemerkt, dass Buhls Angabe s. r. אמן, בית נאמן heisse schlechtweg dauernde Nachkommenschaft, falsch ist. Denn mit Bezug auf Privatleute kommt dieser Ausdruck nirgends vor. Dessen Gebrauch beschränkt sich auf Herrscher und Hohepriester, die in unterbrochener Linie dem Ahnen in der Regierung, respekt. dem Amte, nachfolgen; vgl. 1 Sam. 2, 35. 25, 28. 2 Sam. 7, 16 und 1 K. 11, 38.

2. Ueber den ursprünglichen Anfang dieses Verses sieh die vorherg. Bemerkung und über קראו אליה zu Ex. 34, 31. Es ist, wie wenn das schwer gestrafte und tief gedemütigte Jerusalem nicht wagte, den Tröstern näher zu treten und ihm zugerufen werden müsse, „tritt nur näher, ohne Scheu!“ Im Folgenden ist כי alle drei Mal begründend, und die damit eingeleiteten Sätze motivieren die Aufforderung zur Tröstung. Die Fassung, wonach קראו אליה so viel ist wie „ruft ihm zu“ und die folgenden Sätze den Zuruf bilden, fördert nicht nur eine unpoetische Rede, sondern auch ein sehr zweifelhaftes Hebräisch zu Tage. Subjekt zu מלאה ist צבאה. Ueber das Genus und die Bedeutung dieses Nomens hier sieh zu Ri. 9, 29. נרצה עונה heisst, seine Schuld ist bezahlt oder abgetragen; vgl. zu Lev. 26, 34. כפלים bedeutet hier nicht Doppeltes. Wie חצי nicht notwendig die genaue Hälfte bezeichnet, sondern auch einen bedeutenden Teil des Ganzen ausdrücken kann, vgl. zu Ex. 24, 6, so ist unser כפלים = bedeutend mehr als das Ganze.

3. Zu Ri. 15, 19 ist bereits bemerkt worden, dass aus dem Begriff „leer“ für den Semiten der Begriff „noch zu haben sein“ sich ergibt. Vergleichen lassen sich in der Sprache der Mischna Niph. von פנה im Sinne von „Musse haben“, so z. B. Aboth 2, 3, פנאי (sprich פְּנַי) Musse, מְפֻנָּה = noch nicht verwendet in der Verbindung גזרה שוָה מפנה und בַּנְק Junggeselle, wie auch deutsch „ledig“ und slavisch pražnik Feiertag von prózny, prażny = leer. Danach ist פנו דרך יהוה eigentlich = macht, dass der Weg JHVHs nicht vergriffen wird, d. i., sperrt ihn für jeden andern; sieh zu Pr. 4, 15.

5. Für יחדו ist, wie der Parallelismus fordert הֲדָרוֹ zu lesen und über die Gegenüberstellung von כבוד und הדר 35, 2 zu vergleichen.

6. Für ואמר ist mit allen Neuern וָאֹמַר zu lesen. Aber das allein genügt noch nicht. Man muss auch מה streichen. Mit אקרא erklärt dann der Prophet seine Bereitwilligkeit, dem Befehle Folge zu leisten. Ferner las der Text ursprünglich dem הבשר entsprechend, הָאָדָם für חסדו. Hier kommt lediglich die Nichtigkeit des Menschen selbst in Betracht, nicht die Vergänglichkeit seiner Herrlichkeit.

7. Dieser ganze Vers ist nicht ursprünglich, und die zweite Hälfte ist jünger als die erste.

9. Ueber das Hinaufsteigen auf einen Berg, um von dort aus jemand anzureden, der sich unten befindet, sieh zu Ri. 9, 7. In diesem Falle handelt es sich jedoch nicht um Furcht des Redenden,

sondern nur um dessen Absicht, in sämtlichen am Abhang des Berges und rings um ihn her gelegenen Ortschaften gehört zu werden. Weil aber die Ansprache vom Gipfel eines Berges sonst aus Furcht geschieht, heisst es hier אל תיראי. ציון ist nicht Apposition zu מבשרת, wie gemeinhin angenommen wird, sondern Objekt dazu, und das Genus des Partizips beruht in diesem Falle im Hebräischen wie im Arab. lediglich auf dem Sprachgebrauch; vgl. fürs A. T. Ps. 68, 12.

10. Wie im vorherg. Verse הנה אלהיכם, so bildet auch hier הנה אדני יהוה einen vollständigen Satz. In בחזק bezeichnet ב den Ausdruck als Prädikatsnomen; vgl. Num. 34, 2. Das Adjektiv selbst aber erhält, wie Ri. 9, 2 טוב, ohne folgendes מן, bloss durch den Zusammenhang, komparativische Bedeutung. יבוא ist von der Heimkehr vom Kriege zu verstehen; vgl. 1 Sam. 18, 6. JHVH kommt, von Babylon zurückkehrend, als der Stärkere, das heisst, als Sieger. Mit וזרועו משלה לו kann nur gesagt sein wollen, dass sich JHVH allein den Sieg erkämpfte, ohne dass ihm dabei jemand geholfen hätte. Der Ausdruck ist mehr poetisch als die Wendung יד פ׳ הושיעה לו, wodurch die Selbsthilfe sonst ausgedrückt zu werden pflegt. Der Grund, warum die Selbsthilfe hier stark betont ist, wird gleich klar werden. Die vielfache theologische Spekulation über den Lohn und die Vergeltung, von denen hier die Rede sein soll, verdient keine Erwähnung. Nur so viel sei hier darüber gesagt. Die Fassung, wonach שכרו den Lohn bezeichnet, den JHVH an andere austeilt, ist grundfalsch und beruht auf Unkenntnis der Sprache. Denn das an שָׂכָר tretende Suff. ist immer objektiv, wie auch ein ersteres näher bestimmendes Nomen ohne Ausnahme im Gen. objekt. steht; vgl. Gen. 15,1. Ex. 2,9. Deut. 24,15. Jona 1,3. Sach. 8, 10 und Mal. 3, 5. Danach aber kann שכרו nur den Lohn bezeichnen, den JHVH selber erhalten hat, und פעלתו in demselben Sinne verstanden sein wollen. Tatsächlich bezeichnen שכר und פעלה an dieser Stelle beide den Kampfpreis; vgl. Ez. 29, 18—20. JHVH hat in Babylon gekämpft und gesiegt. Als Kampfpreis, das heisst, als Beute, nahm er sich nicht Gold und Schätze, sondern nur sein daselbst bis dahin gefangen gehaltenes Volk, das sein Sieg erlöst, und das er jetzt, wie Sieger auf dem Heimzug mit ihrer Beute zu tun pflegen, vor sich hinführt; vgl. besonders 8, 4. Wegen dieses Kampfpreises, den JHVH natürlich mit niemand teilen konnte, sondern ganz für sich behalten musste, ist im ersten Halbvers

betont, dass JHVH den Sieg ganz allein errungen, sodass niemand auf einen Anteil am Kampfpreis Anspruch hat.

11. Gewöhnlich bilden Gefangene einen Teil des Kampfpreises. Diese Gefangenen werden in der Regel von den Siegern auf dem Zuge grausam behandelt und durch Stösse und Schläge angetrieben. JHVH aber behandelt sein Volk, das er als Kampfpreis heimführt, wie ein treuer Hirte, der die schwachen Mutterschafe langsam und gemach gehen lässt und die jungen, zarten Lämmer in den Schoss nimmt und trägt.

12. שלש ist wahrscheinlich nicht richtig vokalisiert. Dasselbe ist entweder שִׁלֵּשׁ zu sprechen, nach der Form von רִבֵּעַ, oder שֶׁלֶשׁ nach der Analogie von רֶבַע. Der Ausdruck bezeichnet dem Zusammenhang nach ein sehr kleines Mass, vielleicht das Drittel eines Log. Mit dem Ganzen aber will nicht gesagt sein, dass JHVH die aufgeführten Taten vollbrachte. Denn wozu sollte JHVH all diese wunderlichen Dinge tun oder je getan haben? Die Frage ist rhetorisch und stellt als solche die Vollbringung der genannten Taten als etwas dar, das einem Menschen unmöglich ist; sieh die folgende Bemerkung.

13. Diese Frage ist mit der vorhergehenden eng verbunden, ihr aber nicht beigeordnet, sondern untergeordnet. Denn der Sinn des Ganzen ist der: wie es einem Menschen unmöglich ist, mit der hohlen Hand die Wasser zu messen, die Dimensionen des Himmels mit der Spanne zu bestimmen usw., ebenso kann niemand den Geist JHVHs bemessen. ואיש, das im st. absol. steht, ist = ומי איש, vgl. zu V. 26, und עצתו als zweites Objekt des Verbums zu fassen. Der Satz heisst also: und wer der Mann, der ihm seine Meinung mitteilte?

14. וילמדהו דעת fehlt in LXX, doch ist weder dies noch der Umstand, das dasselbe Verbum im vorherg. Gliede vorkommt, hinreichender Grund, den Satz zu streichen, wie die Neuern es tun. Vielmehr fordert der Parallelismus hier einen solchen Gedanken.

15. Für יטול, das איים zum Subjekt hat, könnte man, Haplographie annehmend, ימלו lesen; absolut nötig ist dies jedoch nicht. Ueber נָטַל = ins Gewicht fallen vgl. Pr. 27, 3 נֵטֶל. Die Fassung, wonach dieser Satz heisst „Inseln hebt er wie ein Sandkorn", ist ungemein absurd. Duhms Bemerkung: „יטול wird er heben — wenn er wollte, er tut es aber nicht" macht die Absurdität womöglich noch absurder. Uebrigens heisst נטל niemals heben.

16. Zu אין ist בו als Wiederaufnahme von לבנון zu supplizieren. Ganz so ist die Konstruktion im zweiten Gliede, nur dass man dort בָּהּ zu supplizieren hat.

17. מאפס ist = eine Art Nichts. Die Präposition dient also nur dazu, den Vergleich als einen bloss ungefähren, nicht genauen darzustellen.

18. Waw in ואל ist = arab. ف und stellt das Folgende als logischen Schluss aus dem Vorhergehenden dar. Wenn alle Völker zusammengenommen, mit JHVH, dem wahren Gott, verglichen, wie nichts sind, wie kann ein einzelner Mensch durch seine Kunst etwas erzeugen, das ein Gott wäre?

19. Hier ist der zweite Halbvers unverständlich. Der Text ist arg beschädigt und entstellt, und das Ursprüngliche lässt sich nach Vermutung nicht herstellen.

20. Statt המסכן sprich הַמִּסְכֵּן = der Arme und fasse תרומה als Prädikatsnomen, während עץ Objekt ist. Der Artikel, den man für die Verfertigung eines Götterbildes spendet, wird hier תרומה genannt. In ähnlicher Weise heissen die von den Israeliten gespendeten Stoffe für die Herstellung der Stiftshütte תרומה ליהוה; vgl. Ex. 25, 2. 35, 5. 21. Der Sinn ist also: wer arm ist und Gold und Silber nicht spenden kann, der wählt für sein Götterbild tüchtiges Holz. לא ימוט bildet einen Relativsatz und heisst: das nicht aus Rand und Band kommt. Von „wanken“ kann hier die Rede nicht sein.

21. Bei dem uns hier vorliegenden Texte haben die folgenden drei Verse keinen logischen Anschluss. Darum hat man מוסדות in מִי יָסַד אֶת zu ändern.

22. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach erfolgt hier die Antwort auf die dortige Frage.

23. שפטי ארץ heisst nicht Richter, sondern Machthaber und Herrscher der Welt, namentlich solche, die nicht eigentlich Könige sind; sieh zu Ri. 2, 16.

26. אלה ist nicht etwa auf den Himmel zu beziehen, sondern auf die Gestirne, von denen gleich darauf die Rede ist. Um ersterer Beziehung vorzubeugen, heisst es hier nicht לשמים wie 51,6, sondern מרום. Vor המוציא ist מי aus dem vorherg. Gliede zu supplizieren. Die Worte bis zum Ende des Verses sind also Fortsetzung der Frage, nicht die Antwort darauf. מספר heisst hier nicht Zahl, sondern bezeichnet ein zum Ausrücken ausgehobenes Heer; vgl. die 2 K. 25, 19 vom Verfasser selbst gegebene Erklärung zu סֹפֵר. Die Präposition in במספר bezeichnet dieses Subst. als Prädikatsnomen;

vgl. zu V. 10. לכלם בשם יקרא ist nach der Bemerkung zu Gen. 2, 19 so viel wie: weist jedem von ihnen seinen Rang an. Nach der traditionellen Fassung sind hier zwei Versglieder vergeudet, um darzutun, dass JHVH ein gutes Gedächtnis hat, was aber für einen Gott nichtssagend wäre. Für מֵרֹב ist מֵרַב zu sprechen, und רב und אמיץ sind beide kollektivisch zu fassen. Danach heisst der Satz: von den Starken und Mächtigen bleibt keines aus.

28. בורא קצות הארץ ergibt einen überflüssigen Gedanken, da es sich von selbst versteht, dass der Schöpfer der Welt auch ihre Enden geschaffen hat. Für בורא ist daher רֹאֶה zu lesen. Der Sinn ist dann: er sieht bis an die Säume der Erde. Ueber den Gedanken vgl. Hi. 28, 24. Die Fernsicht JHVHs ist hier hervorgehoben zur Widerlegung von נסתרה דרכי מיהוה im vorherg. Verse. Denn wer so weit zu sehen vermag, dessen Blicken kann nichts entgehen. לא ייעף ולא ייגע heisst: er altert nicht, und seine Kräfte nehmen nicht ab, auch seine Sehkraft nicht.

31. יעלו ist Kal und יעלו אבר nach einem Hebraismus, der bei der gepriesenen Höhe der biblischen Wissenschaft doch genug bekannt sein sollte, um hier nicht übersehen zu werden, so viel wie: es wachsen ihnen Schwingen; vgl. 5, 6. 32, 13 und Pr. 24, 31*). Die Erklärer fassen das Verbum hier als Hiph., fördern aber so ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Ueber das Bild im zweiten Halbverse vgl. Jer. 12, 5 und Pr. 4, 12. Den Kampf ums Dasein, ja jedes Streben nach Vorteil denkt sich der Hebräer sehr logisch als einen Wettlauf; sieh zu Jer. 20, 11. 23, 10 und besonders zu Hag. 1, 9.

XLI.

1. Einem schweigen heisst ihm aufmerksam zuhören; vgl. arab. نصت, das auch beide Bedeutungen hat und bei der letztern ebenfalls mit الى der Person, der man aufmerksam zuhört, konstruiert wird. ולאמים kann unmöglich richtig sein, denn der Wortstreit ist hier mit den Göttern, nicht mit den sie verehrenden Völkern. Das sieht man klar und deutlich aus V. 23. Für ולאמים ist וְאֵמִים zu lesen. אימים, hier wie Ps. 88, 16 defektiv אמים ge-

---

*) Eine ähnliche Metonymie zeigt sich übrigens auch im Deutschen bei gewissen Verbindungen. So z. B. in Wendungen wie „der Baum hängt voller Früchte", „der Ort steckt voller Diebe", „der Tisch liegt voll Bücher", „die Augen stehen einem voller Tränen" und dergleichen mehr.

schrieben, ist Bezeichnung für die Götter. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Gen. 31, 42 das sinnverwandte פחד, syr. ܕܚܠܬܐ, rabb. יראה und sieh zu Jer. 50, 38. Danach werden die Völker nur aufgefordert, bei der Disputation mit den Göttern Zuhörer zu sein. יחליפו כח will man seit Lagarde streichen, aber dies Sätzchen ist durch das folgende אז geschützt, denn der Sinn ist: die Götter sollen sich sammeln, zusammennehmen und vorbereiten und dann und nicht eher als dann zur Disputation herantreten; sieh zu V. 21. Dass die heidnischen Götter hier אימים und nicht wie sonst durch einen wegwerfenden Ausdruck bezeichnet sind, erklärt sich eben daraus, dass sie zur Disputation mit JHVH aufgefordert werden. In ähnlicher Weise heisst es Ex. 12, 12, wo JHVH den Göttern Aegyptens mit Gerichten droht, אלהי מצרים, nicht אלילי מצרים oder dergleichen. יחדו ist nicht mit dem Verbum, sondern mit dem Nomen zu verbinden. יחדו למשפט ist so viel wie: למשפט איש את רעהו.

2. Ueber העיר in dieser Verbindung sieh zu 13, 17. צדק heisst hier nicht Recht, was keinen befriedigenden Sinn geben würde, sondern Sieg; vgl. syr. ܙܟܘܬܐ das ebenfalls beide Bedeutungen hat, und den Gebrauch von זכה Berachoth 1, 5. Jedenfalls aber kann יקראהו, das צדק zum Satzsubjekt (مبتدا) hat, nicht heissen „kommt ihm entgegen.“ Denn der Gebrauch von קרא = קרה beschränkt sich, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, auf unangenehme und böse Begegnisse, zu denen weder Recht noch Sieg gezählt werden kann. קרא heisst hier, wie 2 K. 8, 1, bestellen und teilt das Subjekt mit dem vorherg. Verbum, während das Objekt des erstern ungenannt bleibt. Danach ist der Sinn des ersten Halbverses der: wer hat einen gewissen Mann zum Kriege erweckt und ausgerüstet, den Sieg bestellt, dass er ihm auf Schritt und Tritt folge? יתן לפניו גוים ist = gibt ihm Völker preis, eigentlich gibt ihm Völker, dass er mit ihnen mache, was er will. Ueber לפניו vgl. z. B. Gen. 24, 51. Für ירד lese man יְרַדֵּד. Ferner ist das zweite יתן in תִּתֵּן zu ändern, חרבו als Subjekt dazu und das Ganze als Folgesatz zu fassen. קש bildet mit קשתו ein Wortspiel.

3. Der zweite Halbvers bildet einen verkürzten Relativsatz. בוא ברגליו heisst Fuss setzen, denn das Verbum der Bewegung wird durch ב transitiv. Cyrus passierte glücklich bei der Verfolgung der Feinde Pfade, die er niemals betreten hatte, was für die Alten, die keine Landkarten hatten, keineswegs ein Leichtes war. Die seit Ewald übliche Fassung, wonach hier gesagt ist, dass Cyrus im Laufe gleichsam mit den Füssen den Boden nicht berührte, ist sprachlich unmöglich.

4. פעל und עשה sind hier beide vom Entwerfen eines Planes zu verstehen. Ueber letzteres vgl. 37, 26 und über ersteres Ps. 58, 3, wo dieses Verbum wegen בלב als Komplement keine andere Bedeutung haben kann. קרא ist in dem zu V. 2 angegebenen Sinne zu fassen. Für הדרות aber ist entschieden הַקְּרוֹת zu lesen und V. 22 אשר תקרינה zu vergleichen. Dieser Ausdruck, der, wie bereits oben gesagt, nur böse Begegnisse bezeichnen kann, ist hier gewählt im Hinblick auf die Niederlagen, die Cyrus den von ihm bekriegten Völkern beibrachte. קרא הקרות bildet wieder ein Wortspiel.

7. Manche Erklärer nehmen an, dass dieser Vers von anderswo hierher verschlagen ist, doch ist dies nicht notwendig richtig. Denn hier ist nicht von der Anfertigung eines neuen Idols die Rede, sondern von der Ausbesserung eines alten. Während die Völker nach V. 5 und 6 nach dem ersten Schrecken über die Siege des Cyrus einander zu ermutigen und zu helfen suchen, schickt man sich innerhalb eines jeden von ihnen an, die Bilder der Götter, deren Hilfe man jetzt nötig hat, aufzufrischen und etwaige Schäden an ihnen auszubessern; vgl. zu Ex. 32, 11. Bei dieser Arbeit helfen und ermutigen die Künstler einander. מחליק פטיש kann aus sprachlichem Grunde nicht heissen „der mit dem Hammer glättet". Auch sachlich ist diese Fassung des Ausdrucks falsch. Denn פטיש bezeichnet nach Jer. 23, 29 den schweren Hammer, womit man Felsen zerschmettern kann, und ein solcher Hammer ist das Werkzeug nicht, mit dem Metallsachen geglättet werden. Für מחליק hat man מַחֲזִיק zu lesen. מחזיק פטיש ist = der den Hammer handhabt, damit hantiert; vgl. den Gebrauch von תָּפַשׂ in diesem Sinne. הוֹלֶם mit verkürztem Vokal in der zweiten Silbe wegen der nötigen Zurückziehung des Accentes. Was פעם hier heisst, lässt sich nicht sagen.

9. החזקתיך ist = ich habe dich gewählt, eigentlich gefasst; vgl. den Gebrauch der sinnverwandten Verba אחז, נָקַט und תפס in der Mischna und der Gemara und sieh zu 42, 1 und Jer. 40, 10. מקצות הארץ heisst vor den Vornehmsten der Welt; vgl. zu Gen. 47, 2. JHVHs Wahl fiel auf das zur Zeit unbedeutende Israel, nicht auf eines der grössten Völker der antiken Welt. So wählt JHVH und in ähnlicher Weise hat er auch einen Hirtenjungen zum König über Israel gewählt; vgl. Ps. 78, 71. Die traditionelle Fassung dieses Ausdrucks ist schon deshalb unrichtig, weil der Prophet danach JHVH eine Unwahrheit sprechen lässt; denn die Wahl Israels fand im Zentrum der semitischen Welt statt. Nach

dem oben Gesagten ist auch ומאציליה = und vor ihren Edlen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Ex. 24, 11. Ein Substantiv אציל, das entlegene Gegend hiesse, besitzt die Sprache nicht. Diese Bedeutung ist für unser Nomen von den Erklärern ad hoc erfunden. Ueber מאס als Gegensatz zu בחר sieh zu 1 Sam. 16, 7.

10. תשתע, das gewöhnlich auf שעה zurückgeführt wird, versteht man im Sinne von „sich gegenseitig ansehen", aber danach müsste das Verbum unbedingt im Pl. stehen. Mir scheint, dass תִּשְׂתַּע mit Sin zu sprechen ist. Das Verbum wäre dann Kal von שׂתע = شتع traurig, niedergeschlagen sein. ימין צדקי kann nur heissen meine siegreiche Rechte; sieh zu V. 2.

12. Sprich מַצָּתֶךָ, denn ein Substantiv מַצּוּת findet sich sonst im A. T. nirgends. Ueber מצה, dem im zweiten Halbvers מלחמה entspricht, sieh zu Ex. 2, 13.

14. Hiesse מתים Mannen, oder schlechtweg Männer, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, dann wäre hier das von Ewald vorgeschlagene רִמַּת dem massoretischen מתי vorzuziehen. Aber das heisst das Nomen im Hebräischen nicht. Im A. T. ist מתים ohne Ausnahme wegwerfender oder verächtlicher Ausdruck, vgl. zu 3, 25, und als solcher entspricht es dem תולעת in der Parallele vollkommen. Dass im Folgenden die Suff. im Sing. sind, verschlägt nicht viel. Für עזרתיך spricht man vielleicht, dem folgenden גאלך entsprechend, besser עֶזְרָתֶךָ. Dass עזרה metonymisch für Helfer stehen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

15. Für למורג ist die von Ginsburg angeführte Lesart למורַג entschieden vorzuziehen. Denn die mehrsilbigen Substantiva mit betonter Endsilbe, die im st. absol. in dieser Silbe einen kurzen Vokal haben, lassen sich im Hebräischen an den Fingern abzählen.

17. Als Gegensatz zu עזב bedeutet ענה nicht antworten, sondern entspricht dem arab. عنى und heisst, wie dieses, sich für das Objekt interessieren, sich darum kümmern. Der Ausdruck klingt hier an עניים in V. a an und ist deshalb gewählt. Wegen dieses Anklangs ist dort vielleicht והאביונים zu streichen.

18. פתח kommt mit Bezug auf נהר nur an dieser Stelle vor. Wegen des folgenden בקעות vermied der Verfasser das sonst in solchen Verbindungen gebräuchliche בקע.

20. Für וישימו ist höchst wahrscheinlich וְיִשְׁמְעוּ zu lesen. Auch die anderen Fälle, wo blosses שום oder שים nach den Erklärern für שום לב steht, sind alle zweifelhaft.

21. Hier wendet sich die Rede wieder an die heidnischen Götter, mit deren Herausforderung unser Kapitel beginnt. Inzwischen wurde Israel in einer langen Rede angesprochen, um den heidnischen Göttern Zeit zum Sammeln und zur Vorbereitung für die Disputation mit JHVH zu geben; sieh zu V. 1.

22. Für יגישו ist nach mehreren der alten Versionen יִגְּשׁוּ zu lesen. An der Korruption ist הגישו im vorherg. Verse schuld. הראשנות kann dem Zusammenhang nach nur heissen Voraussagungen in der Vergangenheit. Die heidnischen Götter werden danach hiermit aufgefordert, anzugeben, was sie in der Vergangenheit vorausgesagt, das sich in der Folge bestätigt hätte.

23. לאחור heisst im Voraus und ist mit הגידו zu verbinden. אף תיטיבו ותרעו wird fälschlich als unabhängiger Satz gefasst und demgemäss wiedergegeben „tut nur etwas Gutes oder Schlimmes“ oder „macht's gut oder schlecht“, was übrigens keinen vernünftigen Sinn hat. Die aus den beiden Verben bestehende Verbindung heisst wörtlich „zu nützen oder zu schaden vermögen“, und dies ist hebräisch so viel wie tatkräftig sein. Aehnlich sagt man auch im Arab. لا ينفع ولا ضرّ. Für das Hebräische vgl. Zeph. 1, 12. Unser Satz aber ist nicht unabhängig, sondern bildet ein weiteres Prädikat zu אתם. Der Sinn ist danach: damit wir sehen, dass ihr Götter seid und etwas zustande zu bringen vermöget.

24. Ueber die Präposition in מאין sieh zu 40, 17. Für das widersinnige מאפע ist mit andern מאפס zu lesen und die Präpos. darin in demselben Sinne zu fassen. Aber auch תועבה יבחר בכם ist zu ändern in תֹּהוּ הַנִּבְחָר בכם = ein Nichts ist der vorzüglichste unter euch.

25. Für יקרא ist, dem ויאת entsprechend, יִקְרַב zu lesen. יקרא בשמי verträgt sich mit אכנך ולא ידעתני in 45, 4 herzlich schlecht; dagegen kann יקרב בשמי sehr gut verstanden werden von dem Ausrücken des Cyrus auf die Eingebung JHVHs, ohne dass er sich deren bewusst wäre. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst ב durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Aehnlich verhält es sich mit ויבא, wofür mit allen Neuern וַיָּבֶס zu lesen ist. Andere lesen nach 45, 3 אקרא בשמו, aber dazu passt ממזרח שמש als Ortsangabe keineswegs.

26. צדיק heisst hier „richtig“ als Ausdruck der Anerkennung einer Aussage oder Angabe als korrekt. Auch im Arabischen sagt man in diesem Sinne صدقت.

27. Für das unmögliche הנה הנם ist mit Oort מְנַחֵם als vorausgestelltes Objekt zu אתן zu lesen. Ueber das Ganze vgl. 40, 1 und 9, wie auch 61, 1 b und 2 b.

29. Für און ist mit den meisten der Neuern אַיִן oder besser מאין zu lesen und über die Gegenüberstellung von אין und אפס 40, 17 zu vergleichen.

XLII.

1. אתמך בו heisst hier nicht „den ich aufrecht halte", sondern nach 33, 15 eigentlich „den ich gefasst", daher „den ich erwählt"; vgl. zu 41, 9. Nur dazu passt die Parallele.

2. ישא kann nicht richtig überliefert sein. Gewöhnlich ergänzt man dazu קולו aus dem Folgenden, allein danach würde in diesem Satze nicht gesagt sein, dass der Knecht JHVHs seine Stimme nicht erhebt, sondern dass er sich ganz stumm verhält und gar keinen Laut von sich gibt — vgl. zu Gen. 39, 15 — was aber schwerlich gemeint ist. Für ישא ist יִשְׁאַג zu lesen. ג ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich weggefallen. Ueber שאג von dem lauten Schreien eines Menschen vgl. Ps. 38, 9 und 74, 4.

3. Dem פשתה in der Bedeutung „Docht" gegenübergestellt, heisst קנה wahrscheinlich nicht Rohr, sondern Arm eines Leuchters; vgl. Ex. 25, 31 ff.

4. יכהה ist nicht richtig, denn der Gebrauch von כהה als Verbum beschränkt sich auf die Schwäche der Augen; vgl. Gen. 27, 1. Deut. 34, 7. Sach. 11, 17 und Hi. 17, 7. Man hat dafür יִכְבֶּה zu lesen. Dagegen bedarf es für ירוץ als Imperf. Kal von רצץ keiner Aenderung. Doch muss man das folgende Wörtchen עֹד sprechen und zum ersten Halbvers ziehen. Dann ist der Sinn: er wird was angebrochen ist, nicht noch mehr zerbrechen und das Glimmende nicht ganz auslöschen; vgl. V. 3 a.

5. Hier beginnt ein neues von anderer Hand herrührendes Stück, in dem nicht mehr von dem Knechte JHVHs, sondern wiederum von Cyrus als dem von JHVH berufenen Befreier seines Volkes die Rede ist. נוטיהם ist Sing.; vgl. zu Num. 5, 3. רקע heisst hier wie gewöhnlich breit machen, platt machen, ausbreiten. Der Gebrauch dieses Verbums hier erklärt sich daraus, dass man sich die Erde nicht kugelrund, sondern platt dachte. Waw in וצאצאיה ist in mitbefassendem Sinne zu verstehen. Danach ist aber die Vorstellung hier anders als im Buche der Genesis. Nach unserem

Propheten ging die Erde nicht kahl, sondern mit ihrer Vegetation aus der Hand des Schöpfers hervor, sodass die gleich darauf geschaffenen lebenden Wesen sofort ihre Nahrung fanden.

6. Wie schon oben bemerkt, ist hier wieder von Cyrus die Rede. Für וְ ist mit andern durchweg וָ zu setzen. Aber auch בידך ist in בָּךְ zu ändern. ואחזק בך heisst ich habe dich auserwählt, und der Parallelismus ist ganz wie 41, 9; sieh zu jener Stelle. Die Suff. der zweiten Person auf Cyrus bezogen sind wegen 41, 25 weniger befremdend als bei deren Beziehung auf Israel. Danach ist aber לברית עם selbstredend nicht richtig. Ja, selbst bei der Fassung, wonach Israel hier angeredet wird, lässt sich mit diesem Ausdrucke trotz aller theologischen Künste und sprachlich falschen Deutungen nichts anfangen. Man lese לְפְדוּת für לברית. אצרך kommt nicht von נצר, sondern von יצר. Den Cyrus hat JHVH auserwählt und gestaltet, das heisst qualifiziert, und eingesetzt für die Erlösung Israels und anderer Nationen. Möglicherweise hat man auch עמים für עם zu lesen. אור ist Bild für die von einem Eingekerkerten erlangte Freiheit; vgl. den Parallelismus im folgenden Verse.

10. שיר חדש ist = ein noch nie gehörtes Lied, das heisst aber ein Lobgesang, wie ihn andere Völker ihren Göttern nie singen können, weil ihre Götter das nicht zu leisten vermögen, wofür JHVH in diesem Liede zu preisen ist. תהלתי ist ein weiteres Objekt zu שירו; vgl. Ps. 106, 12.

11. Für ישאו ist יָשׁוּשׁ zu lesen, nicht ישׁוּשׂוּ nach Targum, und וְעֶבְרָיו für das unmögliche ועריו.

13. יעיר קנאה könnte nur heissen, er weckt in einem andern Eifer für den Kampf, und das passt aber hier nicht in den Zusammenhang. Man lese dafür יְעוֹרֵר קִינֹה = er schwingt seine Lanze. Zum Verbum vgl. 2 Sam. 23, 18 und zum Substantiv ibid. 21, 16. Auch Hab. 3, 11 ist von JHVHs Lanze die Rede, wenn auch in anderem Sinne.

14. מעולם ist für „seit lange", in welchem Sinne manche Erklärer es fassen, unhebräisch. Der Ausdruck könnte nur heissen „seit undenklichen Zeiten", von je her, und das passt hier nicht. Auch הַלְעוֹלָם, das LXX und Itala zum Ausdruck bringen, und das von Lagarde vorgeschlagene מֵעוֹלָם geben keinen befriedigenden Sinn. Mir scheint, dass man für den fraglichen Ausdruck נֶאֱלָים zu lesen und dazu עֵינַי zu supplizieren hat; vgl. Ps. 10, 1. Im zweiten Halbvers sind die Imperfekta im Sinne des Futurums zu fassen. Bei dem Vergleich mit der Gebärerin ist das tertium com-

parationis der plötzliche Wechsel des Betragens im rechten Augenblicke. Wie ein Weib während der Schwangerschaft wohl leidet, aber nicht schreit, bis die Geburtswehen kommen, so hat JHVH bis jetzt die Bedrückung seines Volkes schwer empfunden, jedoch an sich gehalten und geschwiegen; nunmehr aber ist die Zeit gekommen, wo er nicht mehr schweigen kann. Dass אשם von נשם atmen kommt, glaube ich nicht. Vielmehr bin ich geneigt, Fürst beizustimmen, der dieses Imperf. auf שמם zurückführt. Auch LXX, die das fragliche Wort ἐκστήσω = ich werde die Fassung verlieren wiedergibt, hat offenbar an שמם gedacht.

15. לאיים ist für לַאֲגַמִּים verschrieben. Die grossen Ströme sollen zu Teichen herabsinken, und die Teiche ganz austrocknen. Die Aufeinanderfolge dieser beiden Gedanken ist ungefähr wie 35, 2; sieh zu jener Stelle. Auch die Massora will durch die ungrammatische Vokalisierung von לָאיים mit dem Artikel — ungrammatisch, weil dieses Nomen als Produkt sprachgesetzlich undeterminiert bleiben muss — ihren Zweifel an dessen Konsonantenbestand andeuten.

16. Sprich mit andern בִּדְרָךְ und streiche das unmittelbar darauf folgende לא ידעו. Das Verbum am Schlusse des Verses ist ungefähr in dem zu 32, 44 angegebenen Sinn zu verstehen. Danach sagt JHVH hier; dies — das von V. 15 an Gesagte — sind Dinge, die ich schon früher getan, und ich kann sie auch jetzt noch tun, mehr wörtlich und ich habe deren Uebung nicht fahren lassen. Ueber den Gegensatz von עשה und עזב vgl. 58, 2, wie auch עשית חסד, Gen. 24, 14 gegen עזב חסדו, ibid. 24, 27.

17. Hier, wo von Beschämung oder Enttäuschung die Rede ist, heisst נסוגו אחור sie staunen, sind konfus und fahren zurück; sieh K. zu Ps. 35, 4. יבשו ist unmöglich das Ursprüngliche. Denn בשת könnte bei richtiger Ueberlieferung des Verbums nur acc. cogn. sein, und dieser muss durch ein Adjektiv oder Substantiv im Genitiv näher bestimmt werden, vgl. zu Gen. 27, 33, was aber hier nicht der Fall wäre. Für יבשו ist ohne den mindesten Zweifel יִלְבְּשׁוּ zu lesen. Ueber ילבשו בשת vgl. Ps. 35, 26. 132, 18 und Hi. 8, 22. מסכה ist kollektivisch gebraucht; daher das folg. darauf bezügliche Pronomen im Plural.

19. Dieser Vers ist für mich unverständlich. Ich vermute, dass der Text stark beschädigt und entstellt ist.

20. Lies nach dem Kethib רָאִיתָ. Das Keri רָאוֹת, das Inf. absol. sein will, ist eine Unform. Aber auch פקח hat man in פָּקַחְתָּ

zu ändern. Für die Verbindung פתח אזנים bietet קרוע בגדים eine Analogie. פקח kommt sehr häufig in Verbindung mit עינים vor, aber niemals in Verbindung mit אזנים. Für ישמע ist nach sehr vielen Handschriften, dem vorherg. תשמר entsprechend, תשמע zu lesen.

21. Das Suff. in צדקו geht nicht auf JHVH, sondern auf sein Volk, und למען צדקו ist so viel wie: damit es zur Gerechtigkeit gelange. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dunkel.

22. Hier werden die Umstände angegeben, die dem blinden Volk die Augen hätten öffnen sollen. In ihrem Elend hätten die jüdischen Gefangenen in Babylon sich מי נתן למשסה יעקב fragen und die rechte Antwort darauf geben sollen. Für בחורים lesen alle Neuern בְּחוֹרִים, was wohl richtig ist. Doch ist es entschieden falsch, dieses Nomen hier im Sinne von Gefängnis zu fassen. Denn abgesehen davon, dass man bei dieser Fassung gezwungen ist, in הפח ein von פח denominiertes Verbum zu erblicken, was sehr bedenklich ist, hätte unser Prophet ein Deutscher sein müssen, um „Loch“ als Bezeichnung für „Gefängnis“ zu gebrauchen. חורים heisst hier Edle, und הפח ist Inf. Hiph. von פוח, das mit ב konstruiert geringschätzige und schnöde Behandlung ausdrückt; vgl. Ps. 10, 5. Das Subjekt zu diesem Verbum ist nicht genannt, weil es sich von selbst versteht, dass die Zwingherren gemeint sind.

23. Für das in diesem Zusammenhang keinen Sinn gebende לאחור ist ohne Zweifel לאמר zu lesen.

24. Von הלא יהוה an bis ans Ende des Verses ist ein späterer Zusatz. Ursprünglich sollte sich der Leser selber die hier gestellte Frage beantworten; sieh zu V. 22.

25. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach war hier וישפך ursprünglich Fortsetzung zu נתן in V. 22, und dieser Vers gehörte noch zur Frage. חמה ist als Korrektur des folgenden מלחמה zu streichen. Die Korrektur ist richtig. Ueber die Verbindung עזוז חמה vgl. Ps. 90, 11. עז אפך und besonders Pr. 21, 14 חמה עזה. Für die Verbindung עזוז מלחמה aber findet sich im A. T. keine Analogie.

XLIII.

1. Für קראתי בשמך ist zum Teil nach vier der alten Versionen, darunter Targum, zu lesen קְרָאתִיךָ בִּשְׁמִי = ich nenne dich עַם־יהוה; vgl. V. 7 הנקרא בשמי. Nur dazu passt das darauf folgende לי אתה.

3. אני יהוה אלהיך bildet einen vollständigen Satz, und der heisst: ich, JHVH, bin dein Gott. Der Rhytmus fordert diese

Fassung. Sonst gibt es im ersten Halbvers nur ein Glied, während der zweite deren zwei hat.

4. אשר יקרת steht für den Inf. mit Suff. der zweiten Person. Hier war die Umschreibung nötig, weil von יָקַר, wie von so vielen andern Verba, kein Inf. gebildet wurde; sieh zu Lev. 12, 4. Die Präposition in מאשר ist von der Ursache gebraucht. Für אדם liest Oort אֲדָמָה und Duhm אֲדָמֹת. Aber wenn eine Emendation hier nötig wäre, läge אֱדוֹם näher als die beiden genannten Vorschläge. Der Text ist jedoch gut genug, wie er uns vorliegt. Denn nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz kann hier אדם als Gegensatz zu dem von JHVH geliebten Israel andere, ihm gleichgiltige Menschen bezeichnen. Aehnlich ist לאמים zu verstehen.

5. Man muss schon sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass זרע hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden sein will. Denn wozu aus den Nachkommen ein Besonderes machen und sie noch dazu vor den Vätern nennen? זרעך ist hier so viel wie: deine Diaspora, das heisst, deine Zerstreuten. Nur diesem entspricht die Parallele vollkommen. Dieser Bedeutung des Substantivs liegt der ursprüngliche und eigentliche Begriff des Verbums, der da ist „streuen“, „verstreuen“, zu Grunde.

7. הנקרא בשמי ist = der ein Recht hat, sich als Glied des עם יהוה anzusehen, vgl. zu V. 1, und ולכבודי בראתיו וגו' heisst, jeder der nach meinem Plane mir Ehre machen soll, mit dem ich solches vorhabe und beabsichtige. Ueber diesen Gebrauch der Verba des Machens und Schaffens sieh zu 22, 11 und 37, 26. Das Ganze aber ist Restriktion des Vorhergehenden. Unter JHVHs Söhnen und Töchtern könnte man sonst alle verstehen, die jüdischen Geblüts sind, und einem solchen Missverständnis vorzubeugen, ist der Zweck der Spezifizierung hier; sieh die folgende Bemerkung.

8. Die richtige Aussprache des Anfangswortes ist הוֹצֵא = הוֹצִיא als Inf. absol. הוצא וגו' bildet danach einen Umstandssatz. Das haben schon andere vor mir erkannt, jedoch ohne den Sinn, in dem dieses Verbum hier gebraucht ist, zu erfassen. Denn Hiph. von יצא heisst hier ausschliessen, ausnehmen; vgl. den Gebrauch dieses Verbums in der Sprache der Mischna, wie auch arab. خرج, und sieh zu Jer. 23, 19. Danach will JHVH den hier beschriebenen Teil Israels, der Augen hat und nicht sieht, Ohren und nicht hört, und der die Absicht JHVHs, von der im vorherg. Verse die Rede ist, voraussichtlich nicht erfüllen wird, von der Rückkehr aus dem

Exil ausgeschlossen wissen. Dieser Teil der Exulanten hatte sich durch die Deportation nicht gebessert, hatte sich nicht gefragt מי נתן למשסה יעקב, vgl. 42, 24, oder hatte sich diese Frage verkehrt beantwortet und war infolgedessen von JHVH ganz abgefallen. Diese gänzlich Abgefallenen will JHVH von der Rückkehr in die Heimat, wo sie für seine Religion verderblich werden könnten, ausgeschlossen wissen. Tatsächlich aber dachten solche völlig heidnisch gewordene Juden in Babylon gar nicht mehr daran, nach Palästina zurückzukehren. Nach der traditionellen Fassung ist das verunglimpfende עם עור ועינים יש וגו' an dieser Stelle unbegreiflich.

9. An נקבצו ist trotz Targum und Syr. nichts zu ändern. Vielmehr hat man demgemäss für ויאספו nach dem Vorgang Oorts וַיֵּאָסְפוּ zu sprechen und dieses als Fortsetzung zum vorherg. Perf. zu fassen. בהם aber ist nicht auf die Völker selbst zu beziehen, sondern auf ihre Götter. Die Völker sind die Zeugen. Wenn ein Gott durch seine Voraussagung, die eingetroffen ist, sich als solcher erweist, so ist es natürlicher Weise das ihn verehrende Volk, das sich am besten als Zeuge dafür eignet, denn dies ist mit dessen Kundgebungen am meisten vertraut; vgl. V. 10. 12 und 44, 8.

10. Für ועבדי ist וַעֵדַי zu lesen. In letzterem ist Waw, wie Dan. 1, 3, = und zwar. Mit diesem Satze will gesagt sein, dass die Angeredeten nicht zufällige Zeugen JHVHs sind, sondern Zeugen, die er in besonderer Absicht gewählt hat. Diese Absicht ist gleich darauf angegeben.

12. Streiche והושעתי, das zwischen והגדתי und והשמעתי keinen Sinn gibt. Das zu streichende Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

13. מיום geben manche durch „fortan“ wieder, was der Ausdruck aber nicht bedeuten kann. Es müsste dafür mindestens מֵהיום heissen. Andere lesen mit Oort nach LXX und Vulg. מֵעוֹלָם, doch passt auch dies nicht, denn ein Beweis aus der Vergangenheit ist schon im Vorhergehenden beigebracht worden. Hier erwartet man eine Behauptung JHVHs, dass er jetzt noch dasselbe zu leisten vermag wie ehedem. Darum liest man für מיום besser היום = heute, jetzt. Die Korruption ist unter dem Banne des vorherg. Buchstaben entstanden.

14. בריחים und באניות entsprechen sich offenbar. Darum kann ב in ersterem nur Präposition, nicht stammhaft sein. ריח, vom Stamme רוח, bezeichnet eigentlich etwas vom Winde Getriebenes, daher ein Segelschiff. כלם bezieht sich auf die Feinde

Babylons. Diese liess JHVH dahin in Segelschiffen kommen. כשדים bezeichnet hier, wie Jer. 51, 24. 35 und Ez. 11, 24. 16, 29, das Land der Chaldäer, und dessen grammatische Beziehung ist dieselbe wie die des vorherg. בבלה. Das fragliche Nomen steht also im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. באניות רנתם, mit Suff., das ebenfalls auf die Feinde Babylons geht, ist = in ihren lustigen Schiffen. Andere emendieren hier den Text, aber nur um ihm einen minder befriedigenden Sinn abzugewinnen.

16. Für נתיבה ist ohne Zweifel נָתִיב zu lesen und zu Ri. 5, 6 zu vergleichen. Hier ist die Femininendung durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

17. המוציא ist = der zu Felde führt. Das Heer, das JHVH zu Felde führt, sind die Feinde der Babylonier, während letztere das Subjekt zu den Verben im zweiten Halbvers bilden.

20. Was auf בישימון folgt bis Ende V. 21, ist ein späterer Einschub.

22. Das emphatisch vorangestellte אתי verlangt im zweiten Gliede eine ähnliche Stellung für בי. Darum ist כי in בי zu ändern und letzteres an seiner jetzigen Stelle zu tilgen. יגעת ist verneint.

24. קנית bildet mit קנה ein Wortspiel. Was die Sache anlangt, so wird Jer. 6, 20 indirekt das Gegenteil von dem hier Gesagten behauptet. Aus diesem Grunde, und weil das unmittelbar darauf Folgende sich offenbar an V. 23b anschliesst, glaube ich, dass dieser Vers nicht ursprünglich ist.

25. Wegen des vorherg. הוא ist מֹחֵה für מֹחֶה zu sprechen, denn bei der massoretischen Vokalisierung des Partizips ist der Gebrauch dieses Pronomens hier unerklärlich. Anders verhält sich die Sache, wenn das Partizip im st. constr. steht und durch das Suff. am Nomen rectum determiniert wird. In diesem Falle ist der Zweck von הוא, einer Verkennung der Konstruktion vorzubeugen. Es kann nämlich ein Nominalsatz oft missverstanden und für einen blossen Satzteil nebst Apposition dazu gehalten werden. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, tritt bisweilen ein Pronomen der dritten Person zwischen Subjekt und Prädikat des betreffenden Nominalsatzes. Dieses Pronomen, das die arab. Grammatiker ضمير الفصل nennen, ist immer das der dritten Person, selbst wenn das Subjekt ein Pronomen der ersten Person ist, wie hier, oder der zweiten, wie Ez. 38, 17 und Neh. 9, 6. 7. Da aber ein Missverständnis wie das oben beschriebene nur in einem Nominalsatz möglich ist, in dem Subjekt und Prädikat mit Bezug

auf Determination übereinstimmen, so muss der Prophet hier das Partizip als st. constr. gesprochen haben. Letztere Aussprache ist auch korrekter. Denn hier handelt es sich nicht um eine einmalige, sondern um eine habituelle Handlung. JHVH sagt, er pflegt Israels Sünden zu vergeben, nicht weil sie durch die ihm dargebrachten Opfer gesühnt werden — vgl. V. 23b — sondern gnädiglich, aus freien Stücken. Demgemäss hat man aber למעני gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden und die Konjunktion von וחטאתיך zu streichen. Hierdurch gewinnen beide Versglieder an Ebenmass.

26. הזכירני ist = verbessere mich, wörtlich erinnere mich an das Richtige. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Synhedrin 5, 5 טעו בדבר שני סופרי הדיינין מזכירין אותו wenn sie — die Richter — in einem Punkte einen Irrtum machten, verbesserten ihn die beiden Gerichtsschreiber, wie auch Kur. 2, 282, wo es zur Motivierung der Vorschrift, dass, wenn Frauen zeugen, es mindestens ihrer zweie sein müssen, heisst أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى damit, wenn die eine von ihnen irrt, die andere sie verbessern kann.

27. מליציך ist = deine spätern Ahnen. Diese werden gleichsam als die Mittler zwischen der jetzigen Generation und den Urahnen angesehen. Indess muss zugestanden werden, dass diese Fassung etwas gekünsteltes hat. Aber ich sehe nicht ein, was sonst hier unter „deine Mittler" verstanden werden könnte.

28. Für שרי ist höchst wahrscheinlich הָרֵי zu lesen. Andere lesen ויחללו שריך קדש, was mir jedoch minder passend scheint.

XLIV.

2. מבטן heisst im Mutterleibe; vgl. zu Ri. 13, 5. Nur bei dieser Bedeutung des Ausdrucks hat יצרך einen Sinn. Für das stark nachhinkende יעזרך liest man ungleich besser וְעָזֹרֶךָ.

3. כי, wie es hier gebraucht ist, ist die Präposition כ zum selbständigen Wörtchen entwickelt; sieh zu Gen. 3, 19. Es liegt hier demnach ein Vergleich vor. Wie JHVH Wasser giesst auf durstiges Land und es neu belebt, so will er seinen Geist ausgiessen auf die Kinder seines Volkes. Für צמא aber, das schon wegen seines Genus „durstiges Land" nicht heissen kann, hat man צִמָּאוֹן zu lesen. Von diesem sind die letzten zwei Buchstaben wegen des Folgenden weggefallen, und so entstand die Recepta.

4. בבין חציר gibt keinen Sinn und ist überhaupt unsagbar. Das in LXX ausgedrückte und von allen Neuern angenommene

כבין מים ist unhebräisch, weil מים nur formeller Pl. ist, eigentlich aber keine Mehrheit ausdrückt, die für eine gegenseitige Beziehung nötig ist. Mir scheint, dass für בבין zu lesen ist כְּיָוֵן = כִּבְיָוֵן, während חציר unverändert bleibt. יון heisst sonst Schlamm, kann aber hier wässerigen Boden bezeichnen, der für Graswuchs günstig ist.

5. Unter dem dreimaligen זה sind nicht Heiden zu verstehen, sondern Israeliten. Diese, unter denen es während der babylonischen Gefangenschaft manche gab, die die väterliche Religion aufgegeben hatten — vgl. zu 43, 8 — wohl auch manche schwache Fromme, die wegen der ihrem Volke gewordenen Schmach sich nicht gern öffentlich für Juden ausgaben, werden sich jetzt mit Stolz als solche bekennen. יקרא und יכנה sind nicht in Passiva zu ändern, wie man seit Gesenius tut. יקרא בשם יעקב ist = er wird den Namen Jacob im Munde führen, wird ihn mit Stolz nennen; oder der Satz heisst: er wird seinen Kindern Namen geben, welche die Abstammung von Jacob verraten werden. Aehnlich ist das letzte Glied zu verstehen. Nicht klar ist der Sinn des vorletzten Gliedes. Die meisten Erklärer fassen יכתב im Sinne von „beschreiben", als wollte der Prophet sagen, dass so mancher mit „JHVH gehörig" seine Hand zeichnen werde. Allein dafür müsste es זרועו statt ידו heissen. Mir scheint ל in ליהוה mit zur Konstruktion des Verbums zu gehören und das indirekte Objekt zu bezeichnen, während יד hier Leistungsfähigkeit oder richtiger Arbeitskraft bedeutet. כתב aber mit Acc. der Sache und ל der Person heisst ihr etwas verschreiben. Im A. T. wüsste ich freilich keinen Beleg für diese Bedeutung von כתב, aber in der Mischna findet sich dieses Verbum öfters in diesem Sinne, so z. B. Baba bathra 8, 7. Danach hiesse der fragliche Satz: und jener verschreibt JHVH seine Arbeitskraft.

7. Für יקרא ist יקרב zu lesen und וְיַעֲרֹךְ אֵלַי für ויערכה לי. Dann ist der Sinn: wer ist meines Gleichen? er trete heran, melde es und messe sich mit mir. Für das dritte Glied ist Oorts Emendation מי השמיע מעולם אתיות sehr ansprechend. Dagegen ist am Schlusse das massoretische למו besser als לכם oder לנו. Denn, wenn unter den andern Göttern einer die Zukunft vorausgesagt hätte, würde er sie seinem Volke, nicht den Israeliten kundgetan haben. Daher das Suff. der dritten Person.

8. Für תרהו ist wohl תִּרְהֲבוּ zu lesen. In Verbindung mit פחד drückt רהב eine starke Erregung und Gemütsbewegung aus; vgl. 60, 5. Dieses רהב ist wohl etymologisch verschieden von dem gleich-

lautenden Verbum, das „breit sein“ bedeutet. Für das unpassende ואין haben schon andere וְאִם vorgeschlagen.

9. Mit חמודיהם sind offenbar die Götzen gemeint, doch, weil das Suff. nur auf die Künstler gehen kann, passt diese Bezeichnung nicht recht. Denn dem Künstler ist die Verfertigung von Götterbildern ein Geschäft, das er als Gewerbe betreibt, nicht weil ihm solche Bilder lieb sind. Ich vermute daher, dass וחמודיהם aus ומעשי ידיהם verderbt ist. Mit ועדיהם wissen die Erklärer ebensowenig etwas anzufangen, wie die Massora mit המה, das sie durch die Punkte darüber in Zweifel zieht. Allein letzteres sollte hier das Verständnis fördern. Denn dieses Fürwort dient hier dazu, das Suff. am fraglichen Nomen stark hervorzuheben. Durch diese starke Hervorhebung aber wird der Ausdruck zu עֵדַי in V. 8 in Gegensatz gebracht. Danach sind unter עדיהם die Anbeter der Götzen zu verstehen. Die sehen die Nichtigkeit der Götzenbilder nicht ein. Waw in ועדיהם ist adversativ.

10. מי ist nicht fragend, sondern relativ oder indef., und das Ganze enthält keinen vollständigen Satz, sondern nur das Hauptsubjekt (مبتدا) eines Satzgefüges und dessen Beschreibung; sieh die folgende Bemerkung.

11. Verbinde מאדם mit יבשו. Die Präposition in מאדם bezeichnet aber hier nicht die Person, deren man sich schämt, sondern die, vor der man sich schämt. מן entspricht in dieser Verbindung dem arab. من البيان und eignet sich darum für die genannte Beziehung, für die das Hebräische keinen andern Ausdruck hat. אדם aber, dem חרשים gegenübergestellt, heisst nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 Leute, die nicht Künstler sind. Danach ist der Sinn unseres ersten Halbverses im Zusammenhang mit V. 10 für uns wie folgt: wenn jemand einen Gott geformt und ein Bild gegossen, so müssen sich seine Berufsgenossen, wenn sie Künstler sind, vor den Laien schämen. Die Künstler müssen sich ihres Kollegen, des Pfuschers, schämen, weil er das nicht geschaffen hat, was man bei ihm bestellte. Er sollte einen Gott machen, doch das, was er geliefert hat, ist keiner. Subjekt zu den Verben im zweiten Halbvers ist ebenfalls חבריו.

12. מעצד ist für ein anderes Wort verschrieben oder verlesen, das sich jedoch nicht mehr ermitteln lässt. Am Schlusse ist für ויעף zu sprechen וַיָּעָף = und er lechtzte, schmachtete vor Durst. Nur עיף hat diese Bedeutung, nicht יעף.

13. Das zweite יתארהו ist schwerlich richtig. Wahrscheinlich ist dafür יְתָאֲרֵהוּ zu lesen. Letzteres ist Pi. von תאה, einer Nebenform von תוה, vgl. Num. 34, 7, und heisst er bezeichnet es, d. i., macht Zeichen, nach denen es geformt werden soll. Am Schlusse ist בית, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden, zu streichen. Blosses לָשָׁבֶת, wie man dann wegen der Pause sprechen muss, heisst, um müssig zu sein, um nichts zu tun; vgl. Ex. 21, 19.

14. Hier sind die ersten drei Worte unübersetzbar. Die Aenderung von ויכרת in כָּרַת, die man nach LXX und Vulg. vorzunehmen pflegt, hilft nichts, da vor dem Pflanzen des Baumes, das erst später erwähnt wird, von dessen Fällen die Rede nicht sein kann. Die fraglichen Worte sind irgendwie aus anderem Zusammenhang hierher geraten. ויקח ist = und er wählte, das heisst, er beschloss zu nehmen. Nach dem oben Gesagten ist אֶרֶז, wofür ארן mit seinem kurzen Nun gemeint ist, diesem, das im A. T. sich sonst nicht findet, vorzuziehen.

16. יאכל und יצלה sind, wie der Sinn fordert, nach dem Vorgang Oorts umzusetzen und V. 19 zu vergleichen.

17. Für לפסלו lies לְפָסֶל und schlage das Waw als Konjunktion zu יסגד, von dem es durch falsche Wortabteilung getrennt wurde.

19. ל in לתועבה könnte wohl den Produktacc. zu אעשה bilden, bei לבול aber ist dieser Sinn der Präposition wegen der Bedeutung des Nomens nicht möglich. Dazu kommt noch, dass תועבה nur ein einziges Mal (2 K. 23, 13) einen heidnischen Gott, niemals aber ein Götterbild bezeichnet. Aus diesen Gründen muss ויתרו לתועבה einen vollständigen Satz für sich bilden und אעשה als darauf bezüglicher Relativsatz gefasst werden, während לבול עץ אסגד den Sinn von תועבה entfaltet. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: und der Rest davon soll der Abscheulichkeit dienen, die ich begehen werde, dazu, dass ich vor einem Holzblock mich bücke.

20. רעה אפר gibt Duhm wieder „wer Asche weidet“ (ein schönes poetisches Bild!) und sagt zur Erklärung, „Asche weiden . . . mag heissen: eine vom Brande heimgesuchte Steppe beweiden“. Davon ist kein Wort richtig. In solcher Verbindung heisst רעה nicht weiden, sondern Freund des Objekts sein, ihm nachgehen, an ihm hangen, und אפר ist bildliche Bezeichnung für Nichtigkeit; sieh zu Gen. 18, 27. Subjekt zu הטהו ist רעה אפר, und das Suff. am Verbum bezieht sich auf לב הותל, während letzteres das Subjekt (مبتدا) bildet in dem Satz לב הותל הטהו, der seinerseits Prädikat

(خبر) zu רעה אפר ist. Sein leicht zu betörendes Herz hat der dem Nichts Nachgehende betört, hebräisch nach Belieben geneigt. Derartige komplizierte Satzgefüge, müssen solchen, die das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst haben (und zu ihnen gehören alle modernen hebräischen Grammatiker von Gesenius bis auf Koenig), die in Verbindung damit von einem casus pendens sprechen, unmöglich erscheinen, sind aber im Arabischen z. B. sehr häufig. Die traditionelle Fassung, wonach לב Subjekt ist zu הטהו und das Suff. am Verbum auf רעה אפר geht, ist deshalb unmöglich, weil nach hebräischer Denkweise einer sein oder ein anderes Herz neigt, aber nicht umgekehrt das Herz den Menschen; vgl. Jos. 24, 23. 2 Sam. 19, 15. 1 K. 8, 58. 11, 2. 3. 4. Ps. 119, 36. 112 und Pr. 2, 2.

21. כי ist hier nicht begründend, sondern leitet einen Objektsatz ein, der den Sinn von אלה entfaltet. עבדי in עֵדָי zu ändern, wie manche Erklärer tun, ist kein Grund vorhanden. Von einem Zeugen, kann hier auch die Rede nicht sein. Heisst es doch V. 8 und trotz des singularischen Anfangs unseres Kapitels, vgl. V. 2, dennoch ואתם עֵדָי.

23. תחתיות הארץ ist dem Sinne nach verschieden von ארץ תחתיות. Letzteres, das nur bei Ezechiel vorkommt, bezeichnet den Hades, ersteres dagegen heisst tiefste Tiefe als Korrelat zum Himmel, der höchsten Höhe. Die Bewohner des Hades werden auch von den Vorgängen im Lande der Lebendigen nicht affiziert, können daher über die Erlösung Israels nicht jauchzen. Zur Ausdrucksweise vgl. Ex. 19, 17 תחתית ההר.

24. Das Ganze von V. b an bis V. 26a incl. bildet keinen vollständigen Satz, sondern enthält bloss das Subjekt und Verschiedenes, das Apposition dazu ist; sieh zu V. 26. Im zweiten Halbvers entscheiden sich die meisten der Neuern für das Kethib מי אתי. Gleichwohl ist nur das Keri richtig, schon deshalb, weil hier nach dem oben Gesagten ein vollständiger Satz wie מי אתי unmöglich ist. Ueber מאתי sieh zu Gen. 30, 21. Doch hat der Ausdruck hier einen etwas verschiedenen Sinn. Denn wie dem lateinischen „mea sponte", so ist auch unserem hebräischen Ausdruck sowohl Nötigung von aussen her als fremde Hilfe entgegengesetzt. Ersteres ist an der obengenannten Genesisstelle der Fall, letzteres hier.

26. Dass erst hier im zweiten Halbvers das Prädikat zu אנכי in V. 24 beginnt, ist bereits oben gesagt worden. Aus diesem Grunde heisst es hier und in den folgenden zwei Versen האמר,

während von den sechs Partizipien dazwischen keines den Artikel hat. Für תוּשב ist wohl תִּוָּשֵׁב, als Pausalform von Niph., zu sprechen, da Hoph. dieses Verbums sonst nur mit persönlichem, nicht mit sachlichem Subjekt vorkommt; vgl. 5, 8.

28. Für רֹעִי ist, wie der Parallelismus und der Versbau gebieterisch fordern, רֵעִי zu lesen und dahinter יְכַלֶּה, das wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden ה וכל ausgefallen, einzuschalten. Dann erhält man den passenden und gefälligen Sinn: der von Cyrus sagt, er soll meinen Gedanken durchführen und meinen Wunsch ganz erfüllen. Weder „mein Hirte“, noch „mein Freund“, wie manche, die ebenfalls רֵעִי lesen, letzteres fassen, passt hier. Ueber רֵעַ vgl. Ps. 139, 2. 17 und sieh die Bemerkungen zu 1 Sam. 17, 28, und Pr. 16, 27 und über dasselbe in Parallele mit חֵפֶץ zu Jes. 48, 14. Auch im zweiten Halbvers ist die Konjunktion von ולאמר zu streichen und am Schlusse תוסד, dem vorherg. תבנה ensprechend in יִוָּסֵד zu ändern. Subjekt zu לאמר ist כורש. Wenn JHVH es wäre, müsste es היכלי, mit Suff., heissen.

XLV.

1. למשיחו ist = zu dem, den er für seine Zwecke gewählt hat; sieh zu Lev. 7, 35. אשר, das den demonstrativischen Begriff umfasst, der durch den Relativsatz erklärt wird, steht im Vokativ, sodass für uns der Sinn ist: du, den ich an der Rechten gefasst usw. Nur diese Fassung ist hier zulässig, weil es sonst החזיק und יפתח statt החזקתי, respekt. אפתח heissen müsste. בימינו und לפניו statt בימינך und לפניך, wie wir Abendländer erwarten, ist hier echt hebräisch. Denn, wie schon früher mehrmals bemerkt, ist der Vokativ in einer semitischen Sprache die dritte Person, nicht die zweite. Für לרד ist wohl לְרַדֵּד zu lesen.

2. הדורים ist ein rätselhaftes Wort. LXX und Syr. drücken dafür הרים aus, doch passt dazu אישר nicht. Es müsste statt dessen אשפיל heissen; vgl. 40, 4. Ich glaube, dass man nach V. 13 וּדְרָכִים oder besser ודרכיך zu lesen hat.

3. אלהי ישראל ist nicht als Apposition, sondern als Prädikatsnomen zu fassen. Das letzte Glied heisst danach: der als Gott Israels dich bei deinem Namen ruft. Was unmittelbar darauf folgt, spricht für diese Fassung hier.

6. Die Erklärer sprechen hier ממערבהּ, mit Mappik. Allein מערב findet sich im A. T. weder im st. const. noch mit Suff. Ausserdem ist שמש, sonst utriusque generis, in solchen Ortsangaben stets

masc.; vgl. Mal. 1, 11. Ps. 50, 1. 113, 3. Aus diesen Gründen muss die Recepta hier belassen werden. Die Endung â aber bezeichnet bei diesem Ausdruck den casus obliquus, der von der vorgeschlagenen Präposition abhängt; sieh zu Gen. 1, 30. ממערבה ist die vom Westen, und ähnlich ist ממזרח zu verstehen; vgl. zu 59, 19.

7. אלה weist nicht auf das Vorherg. zurück, sondern gleichsam auf die entfernteste Umgebung des Redenden. Denn כל אלה ist spätere Bezeichnung für das Universum, die Welt; sieh besonders zu Hi. 12, 9. Vergleichen liesse sich „haec omnia“, womit Cicero irgendwo auf Rom und seine Institutionen hinweist.

8. Neben ישע können צדק und צדקה nur Sieg und Heil bezeichnen; vgl. zu 41, 2. תפתח ist für תפרח verschrieben; vgl. 35, 2, wo die Wüste oder Steppe Subjekt zu פרח ist. תצמיח ist als falsche Korrektur von תפתח zu streichen und צדקה als weiteres Subjekt zu יפרו zu fassen. Am Schlusse ist דִּבַּרְתִּי für בראתיו zu lesen.

9. הוי findet sich bei Deuterojesaia nur hier und im folgenden Verse und ist darum an diesen beiden Stellen verdächtig. Wahrscheinlich hat man הֲיָרִיב für הוי רב zu lesen. Oort, der so liest, schaltet dahinter כְּלִי als Subjekt ein, was jedoch nicht nötig ist. Aus יֹצְרוֹ ergibt sich „Geschöpf“ als Subjekt. Für חרשי ist mit Oort חָרַשׁ zu lesen. חרש אדמה ist = ein Künstler, der in Ton arbeitet, das heisst, ein Töpfer. מה תעשה ist exklamatorisch zu fassen. An ופעלך אין ידים לו ist nichts zu ändern. In der Sprache der Mischna bezeichnet יד den Stiel eines Geräts oder den Henkel eines Gefässes so z. B. Kelim 21, 3. 25, 6 und diese Bedeutung hat das Nomen hier. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: spricht der Ton zu seinem Bildner, „wie du schaffs!“ oder, „was du machst, hat keine Handhabe!“ Das Fehlen der Handhabe ist natürlich nur aus vielen Fehlern, die ein Gefäss haben kann, herausgegriffen. Danach wird in diesem letzten Gliede das vorhergehende Bild vom Töpfer und dem Tone in passender Weise fortgesetzt. Andere greifen hier mehr oder minder in den Text ein und erhalten den Sinn „und zu dem, der mit ihm arbeitet, du hast ja keine Hände!“ oder nach Duhms Emendation „und sein Werk hat ja keine Hände!“ Aber dies ist schwerlich hebräische Sprechweise.

10. Für הוי אמר ist הֲיֹאמַר zu lesen und zu V. 9 zu vergleichen. מה תוליד und מה תחילין sind exklamatorisch zu fassen. Denn aus V. 13 geht hervor, dass es sich hier um die Befreiung aus dem Exile handelt. Wenn man daher die beiden genannten Sätze in interrogativem Sinne fasst, sprechen die Redenden so, wie wenn

sie überhaupt nicht befreit werden wollten, was doch nicht gemeint sein kann. So aber gibt sich in der Rede nur Unzufriedenheit mit der Art der Befreiung kund. Die Unzufriedenen waren nach dem Tone des Ganzen nicht etwa Ungläubige, sondern grade die Frommen. Diese hatten erwartet, aus Babylon, wie einst ihre Väter aus Aegypten, auf wunderbare Weise, unmittelbar durch JHVHs starken Arm, erlöst zu werden, aber statt dessen bediente sich JHVH bei dem Werke der Befreiung einer irdischen Macht, daher diese ihre Unzufriedenheit.

11. Für האתיות תשאלוני hat man zu lesen הַאַתֶּם תְּשָׁאָלוּנִי, an בני dagegen ist nichts zu ändern.

13. Der Sinn des ersten Halbverses ist: ich habe ihn ausgerüstet mit Sieg und gefördert all seine Unternehmungen, wörtlich geebnet all seine Wege. Sieh zu 41, 2. Die Worte לא במחיר ולא בשחד können, wie immer man sie auch fassen mag, nicht ursprünglich sein, bei deren Verbindung mit העירתהו, die übrigens kaum richtig wäre, nicht, weil die Befreiung Israels und die Erbauung des Tempels durch Cyrus der Lohn JHVHs waren für dessen Ausrüstung, und wenn man die fraglichen Worte auf יבנה und ישלח bezieht, erst recht nicht, weil Cyrus für seine Befreiung Israels und Erbauung des Tempels nicht nur nicht unbelohnt blieb, sondern seinen Lohn sogar im Voraus erhalten hatte.

14. עבר ist hier mit Bezug auf Gut gebraucht, das in den Besitz eines andern übergeht; vgl. Num. 27, 7. Cyrus wird die befreiten Juden aus der Beute und den Gefangenen der genannten Völker beschenken. Ueber כוש und סבאים vgl. 43, 3. Sämtliche Suffixa der zweiten Person fem. spricht man wohl besser als masc. Für אליך aber ist entschieden וְאֶל־אֱלֹהֶיךָ zu lesen, da התפלל von dem Anflehen eines Menschen nicht gebraucht werden kann.

15. An אתה ist nichts zu bessern, denn die Anrede ist an JHVH. Dagegen muss man מסתתר in מַסְתִּיר = schützend ändern. Nur dieses passt als Parallele zu מושיע.

16. צירים ist höchst wahrscheinlich durch Haplographie des anlautenden Jod aus יְצִירִים entstanden. יְצִיר oder יְצִיר heisst in der Sprache der Mischna Geschöpf.

18. Hier gehen alle Erklärer erbärmlich fehl. Dabei ist der Text des langen Verses bis auf ein einziges Wort richtig. Gleich בורא השמים wird falsch gefasst, denn der Ausdruck ist nicht Apposition zu יהוה, sondern es fängt schon damit die Rede JHVHs an.

Der Ausdruck bildet mit האלהים einen Nominalsatz, während הוא dazwischen den zu 43, 25 angegebenen Dienst tut. Auch יוצר הארץ ועשה הוא כוננה ist ähnlich als vollständiger unabhängiger Satz zu fassen, nur dass hier הוא lediglich zur starken Hervorhebung des Subjekts dient. Die Suff. in כוננה, בראה und יצרה beziehen sich nicht auf ארץ, sondern sind neutrisch zu fassen und auf das grosse Ereignis zu beziehen, nämlich auf die Befreiung der Juden durch Cyrus, auf deren Voraussagung JHVH in den vorhergehenden Abschnitten und auch hier V. 21b sich so viel zugute tut. Auf diese geplante Befreiung wird auch an der genannten Stelle mit einem neutrischen Pron. Bezug genommen. Es versteht sich dabei von selbst, dass die genannten drei Verba von dem Ersinnen, Entwerfen und Reifen des Planes gebraucht sind; vgl. 46, 11 und sieh zu 22, 11. Subjekt zu בראה ist תהו, und לשבת hat man in לֹא בֹשֶׁת zu ändern. תהו und בשת sind, wie öfter, verächtliche Bezeichnungen für heidnische Götter. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Wer den Himmel schuf, der ist der wahre Gott;
wer die Erde formte und machte, hat dies bewerkstelligt;
Thohu hat es nicht ausgedacht, Bošeth nicht ersonnen,
nur ich JHVH und kein anderer.

Wörtlich heisst ואין עוד „und es gibt keinen andern“, wozu zu ergänzen ist „der das getan hätte“. Denn in solchen Wendungen ist עוד, wie dessen Negierung durch אין beweist, eigentlich Substantiv und heisst ein anderes Exemplar von der Art des Genannten; sieh zu Jer. 49, 19. Wie man hier an הוא כוננה vorübergehen kann, ohne auf die richtige Beziehung des Suff. zu kommen, ist mir unbegreiflich, denn bei dessen traditioneller Beziehung ist der Satz nach dem Vorhergehenden nichtssagend.

19. An תהו ist nichts zu bessern, nur muss man den Ausdruck in dem zu V. 18 angegebenen Sinne und als Prädikatsnomen fassen. תהו בקשוני heisst danach, sucht mich als תהו, d. i., wie man einen heidnischen Gott sucht, ohne Erfolg. צדק bedeutet hier Wahrheit und מישרים Aufrichtiges. Was JHVH verspricht, ist wahr, das beabsichtigt er auch zu tun.

20. באו sowohl als auch התנגשו hat man hier bildlich zu fassen. Herausrücken und näher kommen ist so viel wie auf den in Rede stehenden Gegenstand genau merken, vgl. zu 1 Sam. 12, 16. Unter פליטי הגוים sind nicht die den Heiden entronnenen Juden zu verstehen, sondern der Ausdruck ist ähnlich wie Ez. 36, 3ff. שארית הגוים zu fassen, nur nicht so allgemein, denn er bezeichnet speziell

diejenigen Völker, die von den Eroberungen des Cyrus nicht betroffen wurden. Während, die von Cyrus besiegten und gefangen weggeführten Heiden bereits zur Einsicht gekommen sind, dass JHVH allein der wahre Gott ist, vgl. V. 14b, haben jene diese Einsicht noch nicht, und darum wendet sich die Rede hier speziell an sie. Bei הנשאים ist weder an das Tragen der Götzen in die Schlacht zu denken noch an deren Herumtragen daheim in Prozessionen, in denen um Sieg oder Rettung gebetet wurde. Der Ausdruck, wie er hier verstanden sein will, ist von der Kindererziehung hergenommen. Säuglinge werden getragen. Darum ist hebräisch tragen auch so viel wie: für einen Hilflosen oder für einen, der sich selber nicht versorgen kann, sorgen, dann schlechtweg eine Person oder Sache schützen, beschützen; vgl. Num. 11, 12. 14. Deut. 1, 31 und sieh hier zu 46, 1. Danach ist hier davon die Rede, dass die Götzendiener, statt von ihren Göttern versorgt zu werden, für sie sorgen und sie in Acht nehmen müssen. Insofern entspricht diesem das folgende Glied.

21. In Verbindung mit מושיע kann צדיק nur heissen siegreich nicht gerecht; vgl. zu V. 8 und 41, 2.

23. Ueber die Masculinform von יצא sieh zu Gen. 13, 6. צדקה heisst hier Wahrheit oder richtiger was wahr werden soll; vgl. zu V. 19.

24. Vor אך ist nach LXX לאמר herzustellen und im Folgenden לי אמר zu streichen. Letzteres mag aus dem zuerst ausgelassenen und dann an den Rand geschriebenen לאמר entstanden sein. Im zweiten Halbvers ist nach mehreren Handschriften יבואו statt יבוא zu lesen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen. Zu עדיו יבואו passt aber ויבשו nicht, und man hat daher statt dessen וְיֵשְׁבוּ zu lesen und dies in dem zu Lev. 26, 26 angegebenen Sinne zu verstehen. Der Sinn ist: alle, die gegen JHVH eiferten, werden zu ihm kommen, weil darin allein ihre Rettung liegen wird.

25. יצדקו ויתהללו ist = sie werden siegen und triumphieren. Von ersterem Verbum ist dieser Gebrauch selten, letzteres dagegen heisst immer nur triumphieren wenn es ביהוה oder בו mit Suff., das auf JHVH geht, zum Komplement hat.

XLVI.

1. Sprich נֹשְׂאֹתֵיכֶם als Partizip akt. Der Ausdruck ist = die euch tragen sollten. Der Spott ist beissend. Bel und Nebo, die als Götter ihre Verehrer tragen, das heisst versorgen, sollten,

— vgl. zu 45, 20 — wurden selbst dem abgearbeiteten Vieh zum Tragen aufgeladen.

2. משא macht den Erklärern hier Schwierigkeiten, weshalb sie das Wort streichen. Nach dem oben Gesagten aber kann man leicht sehen, dass unter diesem Ausdruck die Verehrer von Bel und Nebo gemeint sind, welche von diesen Göttern hätten getragen werden sollen; vgl. V. 3 und 4.

3. Im Unterschied von den beiden babylonischen Göttern, die von ihren Verehrern getragen wurden, hat JHVH von je her die ihn verehrenden Israeliten getragen, das heisst, für sie in jeder Hinsicht gesorgt; vgl. Deut. 1, 31.

4. Das Greisenalter ist selbstredend Israels. Diese Zeitangabe erhält guten Sinn, wenn man erwägt, dass das Bild des Tragens von der Kindererziehung hergenommen ist. In der Kindererziehung kommt eine Zeit, wo der Zögling vom Erzieher nicht mehr getragen wird, und die ist, wenn er bereits herngewachsen ist; im Bilde aber will JHVH Israel während seiner ganzen Volksexistenz tragen. סבל wird immer nur von schweren Lasten gebraucht; vgl. zu V. 7. Danach heisst אני אסבל ich kann schwer und lange tragen. Im zweiten Halbvers ist עשיתי in נְשָׂאתִי zu ändern. An letzteres denkt auch Duhm, schwankt jedoch zwischen diesem und Klostermanns עמסתי einerseits und der Recepta bei Aenderung von אשא in אעשה andererseits. Aber keiner der letztern Vorschläge verdient Beachtung. Klostermanns עמסתי wäre hier auch sprachlich falsch, denn עמס heisst nur einem andern etwas aufladen, aber nicht sich selbst.

5. דִּמָּה heisst vergleichen, aber ohne Rücksicht auf die Korrektheit des Vergleichs. Dagegen birgt הִשְׁוָה den Nebenbegriff des Korrekten in sich. Demgemäss bildet hier ותשוו einen in einem gewissen Sinne abhängigen Satz, und der Sinn des Ganzen ist: mit wem wollt ihr mich vergleichen und dabei einen richtigen Vergleich anstellen? Nach dem Gesagten muss aber im zweiten Gliede in משל der Begriff des korrekten Vergleichs noch weniger als in דמה zum Ausdruck kommen.

6. Für הזלים ist mit Perles הַסֹּלִים zu lesen. Dass סלה sonst nur in Piel vorkommt, verschlägt nichts. Denn es gibt eine ganze Reihe von Verben, von deren Kal nur das Partizip vorkommt, während sie in Piel in häufigem Gebrauch sind; vgl. דבר, כזב, קוה und mehrere andere. Unter כיס versteht man hier gemeinhin den Geldbeutel, aber dieser heisst im A. T. niemals anders als צרור כסף

oder schlechtweg צרור: sieh zu Pr. 1, 14. כיס bezeichnet sonst den Beutel, in dem die Gewichtsteine gehalten wurden, steht aber hier metonymisch für seinen gesamten Inhalt. Die diesem Nomen vorgeschlagene Präposition ist komparativisch zu fassen. Danach ist הסלים זהב מכיס = die Gold aufwägen, für das sämtliche Gewichtsteine im Beutel nicht hinreichen. קנה heisst nicht die Wage schlechtweg, sondern bezeichnet eine altmodische, in europäischen Ländern fast nicht mehr anzutreffende und in Amerika nur noch von kleinen Eishändlern gebrauchte Schnellwage mit verschieblichem Stützpunkt, die englisch steel-yard und deutsch Besemer, Desem, Desemer und zuweilen Bismar oder Insert genannt wird. In der Mischna heisst solche Wage קְנֵה מאֹזְנַיִם; vgl. Kelim 12, 2 und 18, 16 und sieh Bartenura zu ersterer Stelle. Diese Art Wage hat vor jeder andern den Vorzug, dass sie ohne Gewichtsteine auf einmal ein Gewicht bestimmen kann, das etwa fünfzehnmal so schwer ist als sie selbst. Wegen dieses Vorteils lässt unser Prophet die Götzendiener das in ungleich grösserer Quantität gespendete Silber mit dem Besemer wägen, während sie sich beim Abwägen des Goldes, wie מכיס zeigt, der gewöhnlichen Wage bedienen.

7. יסבלהו wird fälschlich als unabhängiger Satz gefasst, denn als solcher trägt er zum Sinne des gesamten Satzgefüges nichts bei. Auch ist die Bedeutung dieses Verbums hier nicht erkannt worden. סבל heisst in diesem Zusammenhang, die Last des Objekts fühlen, und יסבלהו hängt als Nachsatz von dem Vorherg. ab, das einen Bedingungssatz bildet. Im Folgenden ist ויניחהו תחתיו, wie man allgemein verbindet, unhebräisch; denn bei dieser Verbindung müsste sich das Suff. in תחתיו, wenn dieser Ausdruck die hier erforderliche Bedeutung „die Stelle, an der er sich befindet" haben soll, auf das Subjekt des Verbums beziehen — vgl. Ex. 10, 23. 16, 29. Lev. 13, 23. Jos. 5, 8. 6, 5. 20. 2 Sam. 7, 10. Jes. 25, 10. Jer. 38, 9. Sach. 6, 12. 12, 6 — was aber hier nicht der Fall ist. Aus diesem Grunde muss die Konjunktion von ויעמד als dittographiert gestrichen und תחתיו mit diesem Verbum verbunden werden. Die grammatische Beziehung dieser beiden Sätze zu einander ist dieselbe wie bei den vorhergehenden. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn, wie folgt: wenn sie ihn auf die Schulter heben, empfinden sie ihn als Last, und setzen sie ihn ab, so bleibt er, wo er ist, kann sich von der Stelle nicht rühren.

8. Für והתאששו ist zu lesen והתבששו = und schämt euch vor einander. Andere lesen והתבוננו, aber dies liegt graphisch zu fern.

11. Diejenigen Erklärer, die sich in diesem Zusammenhang mit dem „Stossvogel“ zufrieden geben, sind wahrlich keine exegetischen Epikuräer; denn mit diesem Tiere ist hier nichts Vernünftiges anzufangen, weil עיט stets Kollektivum ist und niemals von einem einzelnen bestimmten Vogel gebraucht wird, als welcher allein Cyrus gedacht werden könnte. עיט ist wahrscheinlich korrupt, Es steckt wohl in dem Worte ein Substantiv oder Partizip von dem aramäischen Stamme יעט = יעץ, vgl. Dan. 6, 8 und Esra 7, 14, mit oder ohne Suff. Jedes dieser beiden würde dem folg. איש עצתי als Parallele vollkommen entsprechen. Möglich ist aber auch, dass es einen aram. Stamm עיט gab, dem יעט entsprach; wie es einen letzterem verwandten Stamm עטא gab; vgl. Baba bathra 17b und Sabbath 55b עטיו של נחש = der Plan der Schlange mit Eva. In letzterem Falle wäre unser Wort עָיָט zu sprechen, nach der Analogie von דַּיָּן. Dass der Parallelismus zuweilen zwang, zu einem Lehnwort zu greifen, ist sehr natürlich, denn die arme hebräische Muttersprache bot nicht immer zwei einander entsprechende Ausdrücke; vgl. 44, 15 den Gebrauch von סגד als Parallele zu השתחוה. Und dieser Fall trat auch hier ein. Denn das hebräische יֹעֵץ heisst nur Ratgeber und passte darum in den Parallelismus nicht. Ein Fremdwort dagegen lässt leicht eine Modifizierung seiner Bedeutung zu.*) Und so konnte ein Subst. oder Partizip von יעט oder עיט = יעץ in dem Sinne gebraucht werden, den איש עצה hier hat, und jemand bezeichnen, der für die Durchführung eines Planes bestimmt ist.

12. Für das hier unpassende אבירי empfiehlt sich sehr das von Klostermann nach LXX vorgeschlagene אֹבְדֵי. אבדי לב bezeichnet die Mutlosen; vgl. Jer. 4, 9. הרחוקים ist subjektiv zu verstehen und = die sich fern glauben. צדקה heisst Sieg, Heil; vgl. den Parallelismus in V. 13.

XLVII.

1. על עפר heisst nicht in den Staub, sondern, wie in der Parallele לארץ und אין כסא zeigen, einfach auf den Boden. Im zweiten Halbvers lässt sich לא תוסיפי יקראו לך zur Not nach der Bemerkung zu Gen. 31, 40 erklären, sodass der Sinn wäre „du wirst nicht in dem Zustand verbleiben, wegen dessen man dich nannte“, doch liest man für תוסיפי besser יוסיפו. Bei letzterer Lesung

*) So haben z. B. „flirt“ und „douceur“ im Englischen, respekt. Französischen niemals die Bedeutung, in welcher sie von Deutschen gebraucht werden.

ist die Konstruktion wie in 52, 1c. Die רכה וענגה, das heisst, die Verzärtelte und Verwöhnte, kann auf dem nackten Boden nicht sitzen; vgl. Deut. 28, 56. „Ueppige“ kann ענגה nicht heissen.

2. קמח als Objekt zu טחני ist unlogisch, denn man mahlt Getreide, nicht Mehl*). Für קמח ist deshalb ohne Zweifel קֻמִי zu lesen und dies zum Folgenden zu ziehen. טחני allein, ohne jegliches Objekt, genügt vollkommen, da es hier lediglich auf die Degradierung des Subjekts durch die Handlung ankommt, nicht auf das Produkt der Handlung; vgl. Ri. 16, 21. Hi. 31, 10 und Thr. 5, 13. Das Mahlen fiel nämlich niedrigen Sklaven zu; vgl. Ex. 11, 5.

3. Ueber נקם אקח vgl. Jer. 20, 10. Der Ausdruck hört sich mir jedoch nicht hebräisch an. Die Ausdrucksweise in ונתתי את נקמתי בֶּאֱדֹם Ez. 25, 14 scheint mir zu zeigen, dass man im Hebräischen „Rache nehmen“ für „sich rächen“ nicht sagen kann. Ich vermute daher, dass נָקֹם אֶקֹּם zu lesen ist. Für das hier unpassende אפגע ist אֶרְגַּע zu lesen und Jer. 47, 6 zu vergleichen. אדם endlich ist mit allen Neuern in אָמַר zu ändern und dieses zum Folgenden zu ziehen.

5. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu V. 1.

6. Ueber נחלה als Bezeichnung für Israel in seinen Beziehungen zu JHVH sieh zu Ex. 34, 9. „Die ewig Meinen“ würde hier den Sinn von נחלתי richtig ausdrücken. Im zweiten Gliede ist זקן nicht von den Individuen zu verstehen. Denn gemeint ist das gleichsam altersschwach gewordene Israel; vgl. zu 46, 4. Unmittelbar vor מאד ist עד irrtümlich ausgefallen; über die in der Prosa seltene, aber in der Poesie häufige Verbindung עד מאד vgl. 64, 8. 11.

7. Streiche עד; das Wörtchen, das der Abschreiber, wie bereits oben gesagt, im vorherg. Verse ausgelassen, wurde nachträglich an den Rand geschrieben, woher es hier an unrichtiger Stelle in den Text kam. Andere verbinden עד mit dem Vorhergehenden und fassen גברת עד im Sinne von „Herrin für immer“, allein danach hat das vorherg. absolute לעולם אהיה durchaus keinen Sinn, weil dem angeredeten Babylon in diesem Stücke von Anfang an nur mit Sklaverei, nicht aber mit völliger Vernichtung gedroht wird; vgl. V. 2. Für אחריתה bieten viele Handschriften אחריתֵךְ. Die Recepta mit neutrischem Suff. heisst das Ende davon.

---

*) Unsere modernen Exegeten, deren keiner meines Wissens an der fraglichen Ausdrucksweise Anstoss nimmt, stehen hierin den alten Rabbinen nach, denn letztern ist das Unlogische des Ausdrucks wenigstens aufgefallen, wenn auch die Art und Weise, wie sie die Schwierigkeit zu beseitigen suchen, absurd ist; sieh Synhedrin 56b.

8. Den Ausdruck, אני ואפסי עוד, der ausser hier und V. 10 nur noch Zeph. 2, 15 vorkommt, auch dort mit Bezug auf einen Staat, der sich ישבת לבטח dünkt, pflegt man zu übersetzen „es gibt nicht meines Gleichen“. Aber das ist gewöhnlich אין כמוני, selten, wie 46, 9, אפס כמוני. Wenn man nun erwägt, dass אפס im Pl. sich sehr häufig findet, aber mit Suff. sonst nirgends, so drängt sich die Vermutung auf, dass in dieser Verbindung וְאַפְסֵי statt ואפסי zu lesen und עוד als Substantiv im Sinnne von Dauer zu fassen ist. Danach wäre der Ausdruck = ich und das Ende der Zeiten, das heisst, ich werde ewig bleiben wie ich bin. Die Wiedergabe von שכול durch Kinderlosigkeit ist nicht ganz genau, denn der hebräische Ausdruck bezeichnet den Zustand eines Weibes, das Kinder geboren, sie aber verloren hat.

9. An כתמם ist nicht auszubessern. Der Ausdruck heisst jedoch nicht „gemäss ihrer Vollständigkeit“, wie Dillmann meint, denn der Begriff des Vollständigen wird wohl bisweilen durch das Adjektiv תמים ausgedrückt, aber niemals durch das Verbum. Der fragliche Ausdruck heisst: wie wenn sie sich an dir erschöpfen wollten. Die Präposition in ברב und בעצמת ist = trotz, ungeachtet, und חבריך und כשפיך sind bildlich zu verstehen. Gemeint sind diplomatische Kniffe und politische Intriguen; sieh zu Ex. 22, 17.

10. Für das widersinnige ברעתך ist בְּדַעְתֵּךְ zu lesen und das folg. חכמתך ודעתך zu vergleichen. דעת bedeutet hier beidemal Bildung, Kultur. Für רואני ist כָּמוֹנִי zu lesen. Bei der falschen Fassung von אני ואפסי עוד, vgl. zu V. 8, schien hier אין כמוני, was dasselbe wäre, unwahrscheinlich; daher die vermeinte Verbesserung.

11. Der Sinn von שחרה ist dunkel und wird es wohl bleiben. Das dafür vorgeschlagene שחדה wäre hier unhebräisch. Auch die Bedeutung von כפרה ist nicht ganz klar. Am Schlusse vermutet Duhm den Wegfall des Nomens oder Verbums, das dem שחרה oder כפרה entsprechen sollte. Doch hat er Ps. 35, 8 übersehen, wo unser Satz fast wörtlich in ganz anderem Zusammenhang vorkommt. שׁוֹאָה, wie dies hier und in der obengenannten Psalmstelle gebraucht ist, hat mit שָׁאָה nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit שוא, arab. ساء, zusammen und heisst Uebel in pathologischem Sinne, aber speciell Schwindel oder Ohnmacht. Negiertes ידע aber hat in dieser Verbindung eine eigentümliche Bedeutung, die am besten klar werden wird, wenn ich hinzufüge, dass der Sinn des Ganzen ist: und es wird dich plötzlich ein Schwindel überfallen, dass dir die Sinne vergehen.

12. Streiche die Worte באשר יגעת מנעוריך, die irgendwie aus V. 15 hier eingedrungen sind, und sieh zu V. 13. Ueber ערץ sieh zu 2, 19. Aus dem dort angegebenen Grunde scheint mir, dass man hier תערוצי in תָּוְעֲצִי zu ändern hat. אולי תועצי wäre = vielleicht dass du dir Rat schaffst. Diese Konjektur gewinnt durch die ungewöhnliche Schreibart der Recepta mit Waw an Wahrscheinlichkeit.

13. Der Satz נלאית ברב עצתיך ist nach der Bemerkung zu 7, 13 du hast das Spiel verloren trotz deiner mannigfachen Resourcen. Die Verkennung der Bedeutung, in der das Verbum hier gebraucht ist, hat die Einschaltung der aus V. 15 entlehnten Worte in V. 12 zur Folge gehabt. Man wollte mit באשר יגעת וגו' zu dem Gedanken hier überleiten. Für הברי ist wahrscheinlich חֲבָרֵי oder חַבְרֵי, letzteres von חָבֵר, zu lesen. חברי שמים wäre Himmelskundige, vgl. arab. خَبْر und talmudisch חָבֵר, welches letzteres ebenfalls einen Kundigen bezeichnet und deshalb dem עם הארץ = „Unkundiger" entgegengesetzt ist*). In מאשר ist Mem nicht notwendig dittographiert.

XLVIII.

1. Hier bietet nicht nur וממי Schwierigkeiten, sondern auch יהודה**). Denn selbst wenn es feststünde, dass מים „semen virile" heissen kann, wäre יצא ממי פ' ebenso unsagbar wie יצא מזרע פ'. Ueber diese Schwierigkeit hilft man sich hinweg, indem man mit Secker מִמְּעֵי statt ממי liest. Aber יהודה bleibt dann immer noch unerklärlich, denn dieses findet sich in den Propheten nur als Name des Landes, nicht aber als Name des Ahnen, was es hier heissen müsste. Darum vermute ich, dass für וממי יהודה zu lesen ist וּמֵעַם יהוה, mit adversativem Waw. יצא mit מן konstruiert heisst hier, sich von einer Gesamtheit ausschliessen oder sich ihr nicht anschliessen wollen. Ueber diese Bedeutung sieh zu 43, 8. Danach ist hier die Anrede an solche Exulanten, die sich wohl Israeliten nannten, aber dem Volke JHVHs bei seiner Rückkehr in die Heimat sich nicht anschliessen wollten. Es waren dies wahrscheinlich Leute, die es in Babylon irgendwie zu Wohlstand gebracht hatten, während das verödete Juda, in dem

*) Gewöhnlich wird das rabbinische Wort חָבֵר gesprochen und „Genosse" wiedergegeben. Aber der Umstand, dass in der talmudischen Literatur nirgends von einer Genossenschaft die Rede ist, von der ein חבר Mitglied wäre, spricht gegen die traditionelle Vokalisierung des fraglichen Nomens.

**) In בני יהודה ist יהודה Namen des Landes; vgl. Thr. 4, 2 בני ציון.

sie entweder gar kein oder nur sehr wenig Grundeigentum besassen, ihnen so gut wie nichts bot. לא באמת וגו׳ ist = unaufrichtig und ohne Recht. Der Prophet spricht also solchen seiner Landsleute, die mit dem Volke JHVHs in die Heimat nicht zurückkehren wollen, das Recht ab, bei JHVH zu schwören; vgl. die Bemerkung zu Jer. 4, 2.

2. Soll dieser Vers bei dem, was vorhergeht, einen Sinn haben, so muss man לא vor נסמכו einschalten. Den Wegfall dieses Wörtchens kann man sich so erklären, dass zuerst Lamed durch Dittographie verloren ging, worauf man das verwaiste Aleph strich. Bei negiertem Verbum im zweiten Gliede ist V a = denn von der heiligen Stadt ergeht der Ruf an sie, aber sie haben kein Vertrauen zu dem Gotte Israels. Gemeint ist der Ruf zur Rückkehr, dem die Angeredeten, wie oben gesagt, nicht folgen wollten. Nur in dieser Fassung kann unser Vers, wie bereits gesagt, die Begründung von V. 1 b sein, was er offenbar sein will. Für „sie nennen sich nach der heiligen Stadt", wie man den Ausdruck traditionell wiedergibt, ist der Ausdruck übrigens unhebräisch.

3. Sprich nach LXX und Vulg. וָאשמיעם. Im zweiten Halbvers hängt ותבאנה von dem unmittelbar vorherg. Verbum ab, und עשיתי ותבאנה heisst: ich machte, dass es eintraf.

6. Hier ist der Text mehrfach entstellt. Mir scheint, dass שמעת חזה in שְׁמַעְתָּהּ זֹה zu ändern und זה כלה als Apposition zum Suff. am Verbum zu fassen ist. Ferner hat man וְאַתָּם für ואתם zu lesen und תֵּדַע für תגידו. Ueber זֹה vgl. besonders Ez. 40, 45. Die Abwechslung des Genus und Numerus bei den Suffixen ist ungefähr wie im vorherg. Verse. Auch dort wird bei dem Gegenstand, auf den Bezug genommen wird, mit dem Fem. Sing. angefangen, vgl. תבוא, das aber darauf in den Pl. übergeht. Im letzten Gliede ist das erste Wort וְנִצָּרוֹת als Partizip Niph. von יצר zu sprechen. Die Gegenüberstellung von נצרות und חדשות ist wie Ps. 51, 12 bei ברא und חַדֵּשׁ. נצרות heisst hier neu Ausgedachtes; sieh zu 22, 11.

9. לך umschreibt den Objektacc. Danach ist der Sinn: um meines Ruhmes willen bändige ich dich nur, ohne dich zu vertilgen; vgl. den Gedanken in V. 10. Dass das beschränkende „nur" hier nicht ausgedrückt ist, verschlägt nicht viel. Das kommt öfter vor; vgl. besonders Gen. 32, 11 במקלי = nur mit meinem Stabe.

10. Die Präposition in בכסף ist nicht ב pretii, sondern sie bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen; vgl. Jos. 13, 6 בנחלה und sieh zu Num. 18, 10. ולא בכסף ist also = aber nicht als Silber,

das heisst, nicht in der Weise, wie man Silber läutert. Denn Silber läutert man durch Feuer, während JHVH, wie er sagt, sein Volk durchs Elend geläutert hat. בחר im Sinne von „prüfen" ist aramäisches Lehnwort.

11. Das Objekt zu אעשה ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist die im vorherg. Verse erwähnte Läuterung Israels im כור עני statt es gänzlich zu vernichten. Für יחל ist אחדל zu lesen, dieses als Gegensatz zu אעשה zu fassen und Ri. 20, 28. 1 K. 22, 15 und Sach. 11, 12 zu vergleichen. Das Athnach ist bei אעשה zu setzen und die Worte וכבודי וגו' als Umstandssatz zu fassen. Demnach ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: um meinetwillen tat ich dies, denn wie hätte ich es anders machen können, ohne die mir gebührende Ehre einem andern zu geben?

12. Unmittelbar hinter יעקב bieten etliche Handschriften noch עבדי als dem folg. מקראי entsprechend, doch ist der massoretische Text soweit richtig; dagegen hat man vor מקראי entschieden אֶל einzuschalten, das wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen ist. JHVHs מְקֹרָא ist Cyrus, der von ihm zur Befreiung der gefangenen Israeliten Berufene; vgl. V. 15 קראתיו. JHVH fordert hier also die Exulanten auf, von der Erlaubnis des Cyrus zur Rückkehr in die Heimat Gebrauch zu machen. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: ich bin es, der von Anfang bis zu Ende die Ursache ist von den Siegen des Cyrus und von dessen Wohlwollen gegen die judäischen Exulanten.

13. יעמדו heisst nicht „als Diener da stehen", wie man den Ausdruck zu fassen pflegt, denn danach wäre der Gedanke in diesem Zusammenhang nichtssagend. Wie schon in einem frühern Bande bemerkt, ist עמד der Bewegung im weitesten Sinne und darum auch jeder Aktion entgegengesetzt. Danach ist der Sinn hier: rufe ich ihnen zu, stellen sie ihre Funktionen ganz und gar ein. JHVH, der Himmel und Erde geschaffen hat, kann ihnen befehlen, ihre Dienste einzustellen. Und wenn dies gesagt ist, ist damit gesagt, dass JHVH alles vermag im Himmel und auf der Erde. Das Ganze aber ist Begründung des unmittelbar Vorhergehenden. Cyrus muss sich dem Willen JHVHs ebenso fügen, wie Himmel und Erde.

14. Für אהבו ist entschieden הֱבִאוֹ zu lesen und V. 15 הבאתיו zu vergleichen. יעשה חפצו bildet danach einen Absichtssatz. Am Schlusse ist das widersinnige וזרעו כשדים zu ändern in וּרְעוֹ בכשדים = und seine Absicht an den Chaldäern. Ueber רע und über den durch obige Emendation entstehenden Parallelismus sieh zu 44, 28.

15. Das doppelt defektiv geschriebene הבאתיו wurde vom Propheten wahrscheinlich הֲבִאֹתִיו gesprochen. Letzteres entspricht auch der häufigeren Form der dritten Pers. Hiph. mit Suff. bei diesem Verbum.

16. קרבו אלי ist = merkt auf mich, das heisst, auf meine Rede; vgl. zu 45, 20. Was darauf folgt ist an sich dunkel und im Zusammenhang unerklärlich. Der Schluss ist auch ungrammatisch, gleichviel, ob man רוחו als weiteres Subjekt oder als weiteres Objekt fasst. Denn bei ersterer Fassung müsste es korrekter Weise הוא ורוחו, und bei letzterer ואת רוחו heissen; vgl. zu Gen. 16, 8. Endlich ist es befremdend, dass auf einmal die Person des Propheten in den Vordergrund tritt. Mir ist daher dieser ganze Vers als unecht verdächtig.

18. הקשבת ist mit Bezug auf die Gegenwart zu verstehen und ebenso ויהי. Für למצוֹתָי aber ist unbedingt למִצְוָתִי zu lesen, da es sich hier nicht um JHVHs Gebote im allgemeinen handelt, sondern lediglich um das eine Gebot, von der Erlaubnis des Cyrus Gebrauch zu machen und die Heimkehr anzutreten. Denn, wie schon oben bemerkt, wendet sich diese Rede an diejenigen Exulanten, die, weil sie in Babylon gut fortkamen oder aus irgendeinem andern Grunde, von der Rückkekr nach dem verwahrlosten Palästina mit seiner in Trümmern liegenden Hauptstadt nichts hören wollten. Unter צדקה ist hier dem Zusammenhang nach der Wohlstand zu verstehen. Diese Bedeutung des Nomens ergibt sich aus dem Begriffe der Festigkeit, der dessen Grundbegriff ist. Das tertium comparationis bei dem Vergleich ist der ununterbrochene Lauf.

19. Der Sinn von כמעותיו ist dunkel. Der Ausdruck ist wahrscheinlich nicht richtig überliefert.

21. In בחרבות steckt nicht der Pl. von חָרְבָה, denn dieses kann die hier erforderliche Bedeutung „dürre Gegend“ nicht haben, sondern der von חֹרֶב, das an dieser Stelle konkreten Sinn hat. Die Pluralendung ôth ist charakteristisch für Substantiva, von denen in der älteren Sprache kein Pl. gebildet wurde; vgl. לב und לבב, wovon der Pl. לִבּוֹת und לְבָבוֹת sehr spät ist. In der Sprache der Mischna gibt es eine lange Reihe solcher späten Plurale auf ôth, von männlichen Substantiven; vgl. זדונות und רֵיחוֹת von זדון u. רֵיחַ.

22. Unter רשעים sind diejenigen Exulanten zu verstehen, die aus Mangel an Patriotismus und Nationalsinn es vorzogen, in Babylon zu bleiben, als in die Heimat zurückzukehren. Denn, wie schon in den frühern Bänden bemerkt, war die Liebe zum Vaterland

und seinen Institutionen ein wesentlicher Bestandteil der altisraelitischen Religion; sieh besonders zu 1 Sam. 26, 19.

XLIX.

2. ברור heisst weder glatt noch spitz, sondern auserlesen, aus anderem ausgewählt. Dass die Wahl des Pfeiles durch die Vorzüglichkeit seiner Eigenschaften und durch seine Zweckmässigkeit geboten war, versteht sich von selbst.

3. ישראל ist in seiner jetzigen Stellung unerklärlich. Ich vermute, dass das Wort ursprünglich am Schlusse stand. Dann muss aber der Prophet auch אֲפָאֵר statt אתפאר geschrieben haben. Bei dieser Neugestaltung des Textes wäre der Sinn: du bist mein Knecht, durch den ich Israel verherrlichen will. Auf den ersten Blick scheint obige Auskunft zu tief in den Text einzugreifen. Aber ein zuerst ausgelassenes und dann an den Rand geschriebenes Wort gerät sehr leicht in den Text an unrichtiger Stelle, und nachdem dies hier mit ישראל geschehen war, blieb nichts übrig, als das Verbum demgemäss zu ändern.

4. Ueber den Gebrauch von אכן zur Einleitung des Gegenteils von dem, das der Redende ehedem oder bis dahin irrtümlich dachte, sieh zu Gen. 28, 16.

5. עתה ist hier gesagt mit Bezug auf ממעי אמי in V. 1. Weder לא noch לו ist hier korrekt, denn der Prophet schrieb וישראל לֶאֱסֹף. Daraus entstand zunächst durch Dittographie וישראל לא אסף, worin man das Verbum notwendiger Weise änderte, לא aber bis auf die Massora beliess, weil es für לו stehen konnte. Das Objekt zu אמר findet sich erst im folgenden Verse, und unser zweiter Halbvers bildet eine Parenthese; vgl. zu V. 6. In dieser Parenthese sind beide Verba im Sinne des Präsens zu verstehen. Es ist daher falsch וְאכבד in וָאכבד zu ändern, wie man neuerdings tut. Auf ואכבד וגו׳ folgend, heisst עֹז, wie immer in Verbindung mit כבוד oder תפארת, nicht Stärke, sondern Herrlichkeit, Zier.

6. אמר im vorherg. Verse ist hier durch ויאמר an der Spitze wieder aufgenommen wegen der Trennung vom Objekt durch die Apposition zum Subjekt und durch die Parenthese dazwischen. מהיותך לי עבד wird gemeinhin wiedergegeben „dafür, dass du mir als Knecht dienst“, was aber rein willkürlich ist, denn מן kann diesen Sinn nicht haben. Dillmann allein scheint hier die Konstruktion erkannt zu haben, doch gibt seine Erklärung, teils wegen der ungenügenden grammatischen Auseinandersetzung, teils wegen

der zu wörtlichen Wiedergabe des hebräischen Textes den Eindruck eines barbarischen Satzgefüges, weshalb Duhm es lieber vorzieht, den Ausdruck מהיותך לי עבד zu streichen. Tatsächlich antizipiert das in der Verbalform von נקל enthaltene Pronomen der dritten Person die beiden folgenden Sätze, und die Präposition in מהיותך will komparativisch gefasst werden. Der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, ist danach wie folgt: um mir als Knecht zu dienen, ist nicht genug, dass du die Stämme Jakobs wiederherstellst usw. Weder נצירי noch נצורי ist richtig. Man hat dafür, dem vorherg. שבטי entsprechend, נְצָרֵי zu lesen und über dieses 11, 1 zu vergleichen.

7. Für לבזה, das ein Unwort ist, ist mit allen Neuern לִבְזוּי zu lesen. Aus וי ist, wie öfter, im Abschreiben ה geworden. Demgemäss ist auch מְתָעֵב in מִתְעַב zu ändern, was auch allgemein geschieht. גוי aber kann, wie bereits zu Gen. 20, 4 bemerkt, nicht bedeuten „Leute“, sondern nur Volk, Nation. Diesem Nomen gegenübergestellt, bezeichnet נפש den Einzelnen, das Individuum; vgl. besonders Lev. 4, 27 und Ez. 18, 4. 20. Danach wird hier von Israel gesprochen als einem Volke, das von den Einzelnen verachtet und den Nationen ein Abscheu ist. Vor diesem verachteten und verabscheuten Israel sollen Könige, wenn sie es erblicken, aufstehen und Fürsten sich bücken oder niederwerfen, und zwar weil JHVH es erkoren hat. Den Königen ist das Niederwerfen erlassen. Diese werfen sich nur vor ihrem eigenen Gotte nieder, einem fremden Gotte dagegen erweisen sie in genügender Weise die ihm gebührende Ehre, wenn sie bloss von ihrem Sitze sich erheben; vgl. Ri. 3, 20. אשר נאמן kann hier nur so viel sein wie: dessen Vertrauter du bist. ויבחרך als Parallele fordert dafür diese Fassung. Die Kürze des Ausdrucks ist allerdings ungewöhnlich; aber auch im ersten Halbvers zeigt das Fehlen des Komplements zu קמו und ישתחוו eine ähnliche Knappheit.

8. Ueber לברית עם sieh zu 42, 6. Was להקים hier bedeutet, ist nicht recht klar. Der Ausdruck, dem in der Parallele להנחיל entspricht, scheint ungefähr dasselbe zu heissen wie dieses. להקים ארץ wäre danach das Land zu einem Besitztum zu machen; vgl. den Gebrauch von Kal dieses Verbums Gen. 23, 17. 20. Aufrichten kann Hiph. von קום nicht heissen. Dies wird hebräisch durch קומם ausgedrückt.

11. Für הרי ist הר zu lesen. Targum und Syr. bringen dafür הרים zum Ausdruck, was jedoch minder passend ist. Aber auch

ומסלתי ירמון hat man zu ändern in ומכשלים יֻרמּוּן = und Hindernisse werden aus dem Wege geschafft werden; vgl. 57, 14. Nur dieser Gedanke passt hier in den Paralellismus.

15. Für מרחם hat man מְרַחֵם zu lesen und dieses mit dem Vorherg. zu verbinden. עולה מרחם, dem das folg. בן בטנה entspricht, ist = ihr leibliches Kind. Aus dieser nähern Bestimmung zu עולה geht hervor, dass letzteres an sich auch „ihr Pflegekind“ heissen könnte. Säugling heisst עול nicht; sieh zu 65, 20. Im zweiten Halbvers ist אלה תשכחנה, weil im Vorherg. nur von einem Weibe die Rede ist, ungrammatisch, und man hat deshalb dafür אֱלֹהֶיהָ יִשְׁכָּחֶנָּה zu lesen. Auf eine rhetorische Frage folgend, die virtuell einer Verneinung gleichkommt, ist גם für uns = ebensowenig; vgl. Jer. 13, 23. Der Hebräer aber denkt dabei selbst hier an „auch“, doch in der Weise, dass die Partikel die Möglichkeit des Folgenden von der Möglichkeit des Vorhergehenden abhängig macht, sodass letzteres nur dann möglich sein kann, wenn ersteres es ist. Der Rest des Verses ist zu tilgen. Der zu streichende Zusatz wurde durch die Korruption des unmittelbar Vorherg. veranlasst.

17. Für בָּנַיִךְ drücken Targum und Vulg. בֹּנַיִךְ aus, doch passt zu letzterem V. 18 und besonders V. 21 nicht recht.

18. ככלה kann nicht ursprünglich sein, weil dabei der Vergleich unpassend ist, da man bei כלה an eine jungfräuliche Braut denken muss und eine solche keine Kinder hat, mit denen sie sich schmücken könnte. Auch würde der Rhythmus hier statt der Nennung einer Person etwas verlangen, das dem vorherg. עדי entspricht und wie dieses eine Schmucksache bezeichnet. Der fragliche Ausdruck ist zu streichen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

19. Für ושממתיך ist וּשְׁמְמֹתַיִךְ zu sprechen. Letzteres kommt von שְׁמָמָה, und nur das passt hier, da שְׁמָמָה nur 54, 1 substantivisch vorkommt, wo es aber nicht ein Land, sonden ein Weib bezeichnet. Unmittelbar hinter הרסתך ist כָּלוּ einzuschalten, aus dem im vorherg. Verse das zu streichende ככלה entstanden ist. Subjekt zu diesem Verbum sind die vorher genannten Substantiva. Der Satz heisst danach: denn mit deinen Ruinen, deinen Trümmerstätten und deinem zerstörten Lande ist es aus, das heisst, sie sind das nicht mehr. Im zweiten Halbvers ist für ורחקו מבלעיך, der Parallele entsprechend, zu lesen וְדָחֲקוּ בְּעָלַיִךְ = sodass deine Bürger sich werden drängen müssen. Von den Zerstörern ist bereits V. 17 die Rede gewesen, wo sie auch anders bezeichnet sind. Ueber בעליך vgl. Jos. 24, 11. Ri. 20, 5 und 1 Sam. 23, 11.

21. Für וסורה ist ohne Zweifel zu lesen וַאֲסוּרָה = und eine Gefangene. ואלה knüpft an אלה an, und die Worte dazwischen bilden einen Umstandssatz. איפה הם ist soviel wie: welche Bewandtnis hat es mit ihnen? vgl. zu Ri. 8, 18.

24. Für צדיק bringen Syr. und Vulg. עריץ zum Ausdruck, was jedoch, da es graphisch so fern liegt, nur aus V. 25 konjiziert ist. צדיק könnte wohl Sieger heissen, doch fasst man das Nomen besser in seiner gewöhnlichen Bedeutung, liest aber מִשְּׁבִי für שבי, da Mem durch Haplographie leicht verloren gegangen sein kann. Sonach erhält man den Sinn: oder kann jemand, weil er im Rechte ist, aus der Gefangenschaft entkommen? Jedenfalls aber ist das Ganze ein antizipierter Einwurf und so viel wie: ist es möglich, dass Israel dem mächtigen Babylon wieder abgenommen und aus der Gefangenschaft befreit wird? Ueber eine derartige durch nichts als die darauf folgende Erwiderung gekennzeichnete Antizipation sieh zu Hi. 21, 19.

25. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier der Ausdruck כי כה אמר יהוה elliptisch und der Sinn der: dieser Einwand verschlägt nichts, denn JHVH spricht mit Bezug darauf also. Ueber גם sieh zu Num. 22, 33 und besonders zu 2 Sam. 12, 14. Danach ist hier גם שבי גבור יקח so viel wie: wohl sollen dem Starken die Gefangenen abgenommen werden. Duhm sieht in V. 24 und 25 eine verunglückte Nachbildung von V. 14f. Aber wie einem Schriftsteller die Nachahmung seiner eigenen Diktion misslingen kann, ist mir unbegreiflich.

L.

1. Im letzten Gliede ist der Text nicht richtig überliefert, denn er ergibt ein falsches Bild, da keine Frau wegen der Vergehen ihrer Kinder vom Gatten verstossen werden kann. Für ובפשעיכם ist daher וּבְפִשְׁעָיִךְ zu lesen. Dann erst hat auch die vorhergehende Frage, soweit die Mutter in Betracht kommt, einen Sinn. Denn nur wenn die Frau nicht wegen ehelicher Untreue, sondern aus irgendeinem anderen Grunde, der ihren Charakter als Ehefrau unbescholten liess, geschieden wurde, erhielt sie einen Scheidebrief; vgl. zu Deut. 24, 1. Danach ist hier die vorherg. Frage rhetorisch und aus dem Nichtvorhandensein eines Scheidebriefs wird der Schluss gezogen, dass die Mutter wegen ehelicher Untreue verstossen wurde; sieh die folgende Bemerkung.

2. Wenn eine Ehefrau verstossen wird, ohne einen Scheidebrief zu erhalten, kann sie sich an einen andern Mann nicht verheiraten und muss daher froh sein, wenn ihr ehemaliger Gatte sich mit ihr zu versöhnen und die ehelichen Beziehungen wieder aufzunehmen sucht. Warum also finden JHVHs Wiederannäherungen an Israel kein Entgegenkommen? Für מפדות ist מִפְּדוֹת zu sprechen, denn die Redensart קצרה יד פ׳ kann nur entweder absolut oder mit מן c. Inf. gebraucht werden, nicht aber mit einem Substantiv; vgl. 37, 27. 59, 1 Num. 11, 23. מדבר heisst hier nicht Wüste, sondern Trift, Steppe, und für תבאש ist unbedingt nach LXX תִּיבַשׁ zu lesen. denn stinken können die Fische nicht ehe sie tot sind, und von deren Sterben ist erst im letzten Gliede die Rede. Ueber den Gebrauch von יבש mit Bezug auf lebende Wesen vgl. 40, 24 und besonders Ps. 102, 12. Der Hinweis auf ein Wunder, wodurch Meer und Flüsse vertrocknen, statt auf irgendein anderes, erklärt sich daraus, dass die Macht Babylons, an das der Prophet hier denkt, in seinen vielen Gewässern lag; vgl. besonders Jer. 51. 13.

4. למודים heisst nicht Jünger, sondern Geübte, in diesem Zusammenhang speziell im Reden geübte. Für das unerklärliche לעות ist לַעֲנוֹת zu lesen. לענות דבר ist = Rede und Antwort zu geben. Ueber die Konstruktion von ענה mit doppeltem Acc. vgl. 36, 21. יעף das kollektivisch gebraucht ist, bezeichnet hier Leute, die der prophetischen Reden überdrüssig und des langen Wartens auf die Erfüllung der Verheissungen JHVHs müde sind. Das erste יעיר ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Wenn man dieses Wort streicht, ist die Wiederholung von בבקר in distributivem Sinne zu fassen und darüber Ex. 16, 21. Lev. 6, 5. Ez. 46, 13 zu vergleichen. Für das zweite יעיר liest man besser יָעֵר, denn der Ausdruck ist Hiph. von ערר, von dem מערה Höhle abstammt. Der Ausdruck heisst also: er höhlt. Ueber den Gebrauch dieses Verbums mit Bezug auf das Ohr vgl. den Gebrauch des sinnverwandten כרה Ps. 40, 7.

7. עזר ist hier und V. 9 vom Verteidigen mit den Waffen der Rede gebraucht. Dieser Sinn geht aus letzterer Stelle klar hervor. Auch das ihm ethymologisch verwandte arab. عذر wird so gebraucht.

8. נעמדה יחד ist = wir wollen gegeneinander auftreten. Durch יחד erhält das Verbum reziproke Bedeutung.

10. Für שמע lesen die Neuern alle nach LXX und Syr. ישמע, das sie im Sinne des Jussivs fassen. Man erhält sonach den

Sinn, wer unter euch JHVH fürchtet, der höre auf die Stimme seines Knechtes. Allein abgesehen davon, dass wer JHVH fürchtet, dieses Rates nicht bedarf, sind sich die Angeredeten nach V. 11 alle gleich; sie fürchten also entweder alle JHVH oder keiner von ihnen fürchtet ihn. Hier ist nichts zu ändern, nur muss das Ganze als rhetorische Frage gefasst werden; sieh die folgende Bemerkung.

11. Für מאזרי ist mit Knobel nach 27, 11 מְאִירֵי zu lesen. לכו באור אשכם pflegt man zu übersetzen geht in die Flamme eueres Feuers, aber אור heisst nicht Flamme, sondern Feuer und danach ist dieses Nomen hier völlig überflüssig. Zudem ist es des Propheten unwürdig, gegen seine Zuhörer einen Fluch auszustossen.*) Man lese בְּאוֹר und fasse den Satz im Sinne von 2, 5. Der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit V. 10 ist dann der: gibt es denn unter euch einen, der JHVH fürchtet, auf die Stimme seines Knechtes hört, einen der, wenn ihm finster und kein Lichtstrahl ist, auf JHVH vertraut und auf seinen Gott sich verlässt? Sucht ihr doch allesamt — statt die Augen nach oben zu erheben und nach Licht von JHVH auszuschauen — euch künstliches Licht zu verschaffen. So seht denn zu, wie weit ihr bei euerem künstlichen Lichte kommen werdet! Ueber die Verbindung אוֹר אש = Feuerschein vgl. Ps. 78, 14. Im Folgenden weist זאת auf למעצבה תשכבון hin, das dessen Sinn entfaltet. Die Rede wendet sich an Exulanten, die mit der in Aussicht gestellten Befreiung durch Cyrus nicht zufrieden waren und ihren eigenen Befreiungsplan hatten, dessen Fehlschlagen der Prophet ihnen hier voraussagt. Denn למעצבה תשכבון drückt die Enttäuschung aus, die auf das Fehlschlagen des von JHVH missbilligten Planes der Angeredeten erfolgen wird.

LI.

1. מקבת bezeichnet sonst den Hammer, und der kann hier nicht gemeint sein. Mir scheint, dass man dafür מַקֶּרֶת, von נקר, zu lesen hat. Letzteres Nomen würde, wie das arab. مِنْقَر, Born bedeuten. Jedenfalls aber ist בור als Glosse zu dem vorherg. ungewöhnlichen Ausdruck zu streichen.

2. וַאברכהו וַארבהו ist korrekt, denn es sollen hier nicht einmalige, sondern habituelle Handlungen in der Vergangenheit aus-

*(Jeremia flucht zwar öfter, aber immer nur seinen abwesenden Feinden, niemals seinen Zuhörern.

gedrückt werden; vgl. zu 37. 24. In jeder der vergangenen Generationen segnete JHVH den Abraham in seinen Nachkommen.

4. Für עמי und ולאומי ist nach Syr. und mehreren hebräischen Handschriften עמים, respekt. ולאומים zu lesen. Das Schlusswort ist mit allen Neuern zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Für das hierherzuziehende ארגיע ist jedoch רֶגַע zu lesen, nicht ברגע oder ארגיעה, wie andere vorgeschlagen haben. Danach muss man aber קרוב und יצא in יְקָרֵב, respekt. יֵצֵא ändern.

6. Ueber den Grund, warum der Prophet hier seine Zuhörer auf Himmel und Erde hinblicken lässt, sieh zu Gen. 32, 28. ויושביה כמו כן ימותון stört nicht nur den Rhythmus, sondern verträgt sich auch dem Sinne nach nicht mit dem, was unmittelbar darauf folgt. Denn dem שמים gegenübergestellt, kann ארץ nur die ganze Erde bezeichnen, und wenn sämtliche Bewohner der Erde, einschliesslich Israels, umgekommen sind, wem sollte dann von JHVH Heil kommen? Der fragliche Satz kann daher nur ein späterer Einschub sein. Wenn man diesen Einschub ausschaltet, sind Himmel und Erde hier nur als etwas für unvergänglich Geltendes genannt, vgl. zu V. 13, und der Sinn des Ganzen ist: Himmel und Erde können eher vergehen als mein Heil aufhören. כמו כן ist = ebenso, ebenfalls; vgl. Targum. Dazu passt aber ימותון nicht, weil מות mit Bezug auf Himmel und Erde, mit denen der Vergleich angestellt ist, nicht gebraucht werden kann, und man hat dafür יִתַּמּוּן, von תַּמַּם, zu lesen. Neben ישועה kann צדקה nur Heil, nicht Gerechtigkeit bezeichnen. Für das widersinnige תחת ist nach LXX תֶּחְדַּל zu lesen. Targum bringt תְּחָר zum Ausdruck. Dieses liegt wohl graphisch näher, passt aber minder.

8. Bei יאכלם kommt beidemal nicht der wirkliche Vollzug der Handlung, sondern nur ihre Möglichkeit in Betracht; vgl. zu Lev. 26, 26. Israel soll die Spöttereien der Menschen nicht fürchten, weil die Spötter von der Motte gefressen werden können, das heisst, weil sie vergänglich sind, während das verheissene Heil JHVHs unendlich sein wird; vgl. V. 12b.

9. Für המחצבת ist mit Houbigant und andern הַמֹּחֶצֶת zu lesen und Hi. 26, 12 zu vergleichen. Piel von חצב lässt sich auch nicht belegen.

10. הַשָּׂמָה mit accentuierter Penultima will Perf. sein. Der Gebrauch des Artikels bei der dritten Person Perf. ist zwar nicht unkorrekt — vgl. zu Gen. 21, 3 — scheint aber unpoetisch zu sein; wenigstens lässt sich ein zweites Beispiel davon in den poe-

tischen und prophetischen Schriften nicht nachweisen. Aus diesem Grunde betont man besser die letzte Silbe. Bei dieser Betonung ist das fragliche Wort Partizip mit Perfektbedeutung; vgl. z. B. Ps. 81, 11 und sieh zu Jes. 52, 6.

12. Für מי את ותיראי, das schon wegen der Femininform des Fürworts und Verbums in diesem Zusammenhang unmöglich ist, hat man מִמִּי אַתָּה יָרֵא zu lesen und das darauf Folgende als Erklärung der Frage zu fassen; vgl. Targum. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass das erste Mem in ממי wegen des Vorherg. wegfiel. יִנָּתֵן = redditur ist eine poetische Lizenz. Denn in der Bedeutung „zu etwas machen" war das Passivum dieses Verbums nicht im allgemeinen Gebrauch. Von den sinnverwandten Verben עשה, שים und שית findet sich das Pass. in dieser Bedeutung selbst in der Poesie nicht. Der Grund hiervon ist die eigentümliche Beschaffenheit des Produktacc. Doch mag ich auf diesen Punkt nicht näher eingehen, weil aus hundert Lesern, trotz der dreibändigen hebräischen Grammatiken, die es gibt, kaum einer ein Verständnis für dergleichen haben dürfte.

13. ותשכח heisst nicht du vergissest, sondern du denkst nicht an. Bei der Furcht vor Sterblichen denkt das israelitische Volk nicht an JHVH, seinen Gott, der unsterblich ist. Ueber שכח vgl. Ps. 109, 16 לא זכר. Weil unmittelbar vorher von Sterblichen die Rede ist, die Israel, JHVH zum Gotte habend, nicht fürchten kann, muss hier in der Beschreibung JHVHs irgendwie auf seine Unsterblichkeit angespielt werden. Für „unsterblich" aber hat die Sprache des A. T. keinen eigentlichen Ausdruck,*) weshalb die Unsterblichkeit JHVHs hier nur durch die auf עשך folgende Apposition zu יהוה zum Ausdruck kommt. Wie das durch die genannte Apposition geschieht, wird gleich erhellen. Es ist nämlich נטה hier nicht richtig überliefert, weil diesem entsprechend in der Parallele mit Bezug auf die Erde רקע statt יסד gebraucht

*) Auch die Sprache der Mischna besitzt keinen stehenden Ausdruck für „unsterblich". Im jüdischen Gebetbuch ist dieser Begriff künstlich umschrieben. So wird Gott in der Benediktion, worin er für die künftige Belebung der Toten gepriesen wird, als גבור לעולם angeredet. Dieser Ausdruck, der verkannt worden ist, heisst eigentlich „die Kraft besitzend, ewig zu leben", daher unsterblich. Wegen dieses Ausdrucks heisst die genannte Benediktion in der Mischna גבורות; vgl. Rosch hasch. 4, 5 Christliche Leser dürfte es interessieren, zu wissen, dass Markus 12, 24 der sonst unerklärliche Gebrauch des Ausdrucks *δύναμις τοῦ θεοῦ* mit dieser Bezeichnung der genannten Benediktion zusammenhängt.

sein müsste; vgl. 42, 5 und 44, 24. Für נטה ist hier entschieden nach V. 16 נֹטֵעַ oder נְטֹעַ zu lesen. נטע aber heisst nicht nur pflanzen, sondern auch dem Objekt einen festen Platz geben, aus dem es nicht mehr entfernt werden soll; vgl. 2 Sam. 7, 10. Am. 9, 15 und besonders Eccl. 12, 11. Demgemäss entsprechen sich hier נטע und יסד, und Himmel und Erde werden dadurch als feststehende, für die Ewigkeit gegründete Institutionen dargestellt. Danach versteht es sich von selbst, dass JHVH als Gründer dieser unvergänglichen Institution selber unvergänglich, unsterblich ist. Tatsächlich sind Himmel und Erde auch sonst im A. T. Typen der Unvergänglichkeit — vgl. zu V. 6 — und die häufige Nennung JHVHs als Schöpfer des Himmels und der Erde ist im Grunde überall, wo sie sich findet, nur eine Dartuung seiner Unsterblichkeit. Aber auch עשך will hier verstanden sein. Die Nennung JHVHs als Schöpfer Israels zusammen mit seinem Attribute als Schöpfer des Himmels und der Erde deutet die Absicht JHVHs an, dass Israel ebenso unvergänglich sein soll, wie Himmel und Erde. Kann daher Israel, um das es so bestellt ist, Sterbliche fürchten? Unter מציק ist der Babylon bekriegende oder belagernde Cyrus zu verstehen; vgl. 29, 2. 7. כאשר כונן להשחית ist = wie wenn er — Cyrus — es darauf abgesehen hätte, euch zu verderben. Die Exulanten fürchteten, wie es scheint, dass Cyrus nach der Einnahme Babylons grausam gegen sie verfahren würde. Ueber כונן vgl. in der Sprache der Mischna כִּוֵּן und כַּוָּנָה.

14. Dieser Vers, der an sich nicht klar ist, durchbricht in jeder der bis jetzt bekannten Fassungen den Zusammenhang. Er muss irgendwie von anderswo hierher verschlagen sein. Nach Rabbi Eleasar ben Asaria, einem Zeitgenossen des zweiten Gamaliels — um den Anfang des zweiten Jahrhunderts der üblichen Zeitrechnung — ist hier im ersten Halbvers von der Leibesöffnung die Rede; vgl. Pesachim 118 a. Auch später trifft man bei den alten Rabbinen diese Fassung an; sieh Berachoth 57 a und b und Midrasch rabba Gen. Par. 20. Der Begriff der Leibesöffnung kann sehr gut in להפתח liegen. Aber danach muss צעה Prädikatsnomen sein und jemanden bezeichnen, der sich vor Schmerzen krümmt und windet. Welcher Art die Schmerzen sind, ergibt sich leicht aus dem dafür angewendeten Mittel. Ein solcher Gedanke ist jedoch hier nicht am Platze; eher hinter V. 12. Aber auch in jenem Zusammenhang ist unserem Verse nur dann ein leidlicher Sinn abzugewinnen, wenn man מְמַהֵר für מהר liest und לשחת streicht. Letzterer Aus-

druck mag erst eingeschaltet worden sein, nachdem der Passus an seine jetzige Stelle geraten war, wo er nur auf die Exulanten gedeutet werden konnte. Bei seinem vermutlich ursprünglichen Wortlaute und an seiner ursprünglichen Stelle war unser Vers Fortsetzung von V. 12. Der Sinn wäre sonach der: (vor wem fürchtest du dich?) vor einem, der, wenn er sich vor Magendrücken windet, schnell für Leibesöffnung sorgen muss, damit er nicht sterbe, der aber auch ohne Nahrung nicht bleiben darf? Der Gedanke wäre nicht ohne Humor; hat der Mensch gegessen, kann er, wenn er das Genossene im Magen behält, unter Umständen daran sterben, und hält er den Magen leer, führt auch das den Tod herbei. Dies ist die rabbinische Fassung unseres Verses*), und ich halte sie nicht für unmöglich, glaube aber nicht, dass der Passus selbst an der ihm oben angewiesenen Stelle ursprünglich ist. Der Humor passt schlecht für eine Rede JHVHs; vgl. zu 56, 8.

16. Für לנטע lesen die Neuern לנטות. Als Grund dafür gibt man die Unwahrscheinlichkeit an, dass die Semiten die Welt als einen Baum angesehen haben wie die Germanen. Allein wir haben oben dargetan, dass נטע in solcher Verbindung nicht pflanzen bedeutet. Es ist hier aber לְנֹטֵעַ und וּלְיֹסֵד zu sprechen. ל bezeichnet die beiden Partizipien als Prädikatsnomen; vgl. zu Deut. 31, 21. ולאמר schliesst sich an ואשם und כסיתיך an; vgl. 44, 28. Der Sinn ist danach: und ich berge dich im Schatten meiner Hand, ich als Sichersteller des Himmels und Gründer der Erde, und spreche zu Zion mein Volk bist du.

17. Ueber שתית מיד יהוה vgl. 2 Sam. 13, 6 אברה מידה. Wie schon früher bemerkt, ist jedoch hier das Verbum in der zweiten Person bei dessen Beziehung auf einen Vokativ nicht gut klassisch. כוס ist als Glosse zu קבעת zu streichen. Die Glosse ist korrekt, denn in קבעת ist קבע nur härtere Aussprache von גבע, von dem גביע kommt. Am Schlusse ist מצית mit dem vorherg. Verbum adverbialisch zu verbinden, und שתית מצית heisst: du hast ihn bis auf den letzten Tropfen getrunken; vgl. Ez. 23, 34 und Ps. 75, 9.

18. Statt einfach בניה heisst es בניה ילדה und בנים גדלה, und das ist nicht bloss dichterische Ausmalung, sondern trägt wesentlich zum Bilde bei. Kleine Kinder gängelt die Mutter; dafür wird sie, wenn sie alt und schwach geworden und die Kinder indessen her-

---

*) Allerdings nur zum Teil, denn die Emendation und die Umsetzung nehmen die Rabbinen nicht vor, auch fassen sie den Schluss anders.

angewachsen sind, von ihnen beim Gehen gestützt. Zion aber, die so viele Kinder gross gezogen, hat an ihren Kindern, die selber schwach sind, keine Stütze.

19. Für אנחמך ist mit allen Neuern nach mehrern der alten Versionen ינחמך zu lesen.

20. עלפו heisst eigentlich, sie wurden bedeckt, dann sie fielen in Ohnmacht. Ueber die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe, die sich auch bei עטף zeigt, vgl. arab. غُشِيَ عليه.

22. אדניך יהוה ist keine hebräische Verbindung; es müsste dafür wenigstens mit umgekehrter Wortstellung יהוה אדניך heissen. Für אדניך ist אֵלַיִךְ zu lesen. Für ואלהיך lies אלהיך. Auch für יריב spricht man besser יְרִיב als st. constr. des gleichlautenden Substantivs. יְרִיב עמו ist dann Apposition zu יהוה אלהיך.

23. Für מוגיך ist מֹוֹנַיִךְ zu lesen und 49, 26 zu vergleichen. Das Verbum ist hier von der zur Unbill hinzugefügten Schmähung gebraucht, die in שחי ונעברה liegt; vgl. Baba mezia 58b den Ausdruck הונאת דברים. מוגיך ist deshalb falsch, weil Hiph. von יגה, mit Bezug auf Israel gebraucht, sonst stets JHVH zum Subjekte hat; vgl. Thr. 1, 5. 12. 3, 32. LXX fand beide Lesarten als Varianten vor, weshalb sie, wie öfter, um sicher zu gehen, beide zum Ausdruck bringt.

LII.

1. Dem תפארתך in der Parallele gegenübergestellt, kann עזך nur so viel sein wie: dein Staat, dein Festgewand; vgl. die Schlussbemerkung zu 49, 5. Eben darum heisst es hier, zum Unterschied von 51, 9, עזך mit Suff.

2. Für שבי, das Imperat. fem. von ישב sein will, liest man mit andern besser שְׁבִיָּה, wie im zweiten Gliede.

3. ולא בכסף ist = ובלא כסף unentgeltlich. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Ex. 3, 19.

4. באפס passt hier nicht, denn im Unterschied vom Chaldäer sollen hier Assur und Aegypten offenbar gewissermassen entschuldigt werden, was aber im Falle des letztern durch באפס nicht geschehen kann. LXX drücken בחמס aus, aber dieses würde die Sache nur noch verschlimmern. Für באפס ist zu lesen בְּאַפִּי durch meinen Zorn. Sonach wird Assur entschuldigt, weil er als Werkzeug von JHVHs Zorn gehandelt hat; vgl. 10, 5. Die Entschuldigung Aegyptens ist, dass es Israel nicht deportierte, sondern nur, nachdem es freiwillig dahin gekommen war, zu Sklaven gemacht.

5. לֻקַּח heisst, ist gefangen genommen und weggeführt worden, und חנם ist = ohne Grund, ohne jegliche Veranlassung. Unter משליו sind die israelitischen Fürsten zu verstehen, und für יהילילו hat man יְחֻלָּלוּ zu lesen. Der Satz heisst dann: seine Fürsten sind degradiert; vgl. Thr. 2, 2. Das Schlusswort liest man besser מְנֹאָץ als Partizip Pual.

6. Für das zweite לכן ist וְיָבִן oder וְיָבִין zu lesen und über die Konstruktion dieses Verbums mit folgendem Objektsatz 1 Sam. 3, 8 zu vergleichen. המדבר ist = der geredet hat; vgl. zu 51, 10. Der Ausdruck ist mit Bezug auf die Verheissungen JHVHs durch die früheren Propheten zu verstehen. הנני ist so viel wie wiederholtes אני הוא. Objekt zu המדבר kann הנני nicht sein. Mit Bezug auf הנני müsste es הָאֹמֵר statt המדבר heissen; vgl. 58, 9 und 65, 1.

7. Hier knüpft die Rede an V. 2 an, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. מלך ist = ist wieder König. Das „wieder“ braucht im Hebräischen nicht immer ausgedrückt zu sein; vgl. z. B. Ps. 122, 3 ירושלים הבנויה das wiedererbaute Jerusalem.

8. עין בעין heisst eigentlich weder Auge in Auge noch Auge an Auge (Duhm), sondern Auge um Auge, und dieses ist soviel wie: genau. Ursprünglich wird der Ausdruck wohl nur mit Bezug auf das Mass gebraucht worden sein und geheissen haben: „nicht mehr noch weniger“, wie wenn es sich um die Vollstreckung des alten Gesetzes „Auge um Auge“ handelte; vgl. Baba bathra 5, 11, wo dieser Ausdruck als adverbiale Bestimmung zu einem Verbum des Wägens vorkommt. Später aber entstand daraus durch Erweiterung des Begriffs die Bedeutung „genau“ im allgemeinen. Doch scheint man den Ausdruck aus einleuchtendem Grunde gut klassisch vorwiegend in Verbindung mit einem Verbum des Sehens gebraucht zu haben; vgl. Num. 14, 14. Die Stelle Jer. 32, 4 beweist nichts.

10. Den zweiten Halbvers verstehen die Erklärer seltsamer Weise wörtlich, als hätte sich JHVH die Aermel geschürzt! Zudem ist ja das Schürzen der Aermel nur Vorbereitung zur Verrichtung, und davon kann hier die Rede nicht sein. Tatsächlich ist im Hebräischen eine Sache entblössen dichterisch so viel wie: sie sehen lassen oder auch nur beschreiben, wie sie wirklich ist; vgl. zu 53, 1 und Hi. 41, 5. 6. Danach heisst unser Satz: JHVH hat den Völkern gezeigt, was sein Arm vollbringen kann.

11. Hier wird durchweg die gesamte Gola angeredet, nicht die נשאי כלי יהוה. Der Sinn von סורו ergibt sich aus טמא אל תגעו.

Letzteres bildet einen losen Umstandssatz. Die gesamte israelitische Gemeinde in Babylon erhält sonach den Befehl, allem Unreinen auszuweichen und das Land zu verlassen, ohne mit irgendeiner Unreinigkeit in Berührung gekommen zu sein; vgl. Thr. 4, 15. Im zweiten Halbvers ist für הִבָּרוּ zu lesen הָבֵרוּ als Imperat. Hiph., vgl. Jer. 4, 11, und נשאי כלי יהוה als Objekt dazu zu fassen. Niph. von ברר kommt sonst nur in ethischem Sinne vor. Ausserdem ist ja die Anrede, wie schon oben bemerkt, an die gesamte Gemeinde. הברו וגו' verhält sich zum unmittelbar Vorherg., wie im ersten Halbvers טמא אל תגעו zu צאו משם. Die Gemeinde soll Babylon verlassen, nachdem sie dafür gesorgt hat, dass die Träger der heiligen Geräte JHVHs levitisch rein sind.

12. Der erste Halbvers motiviert den Befehl in V. 11. Die Gemeinde kann sich Zeit nehmen, die gehörigen Vorkehrungen für den Auszug zu treffen, weil dieser nicht in Eile wie eine Flucht sein wird. Der zweite Halbvers gibt an, woher die Sicherheit des Auszugs kommen wird. Vortrab (הלך לפניכם) und Nachhut stehen hier für das gesamte Heer. Denn der Hebräer liebt es zuweilen, durch die Nennung zweier Extreme alles zu bezeichnen, was dazwischen liegt; vgl. die häufige Wendung מקטן ועד גדול für „alle" und negiertes מטוב ועד רע für „nichts." Ueber die Sache sieh zu Num. 10, 36.

14. Für עליך ist mit andern עליו und כִּי מָשְׁחַת für כן מִשחת zu lesen. Vor רבים scheint etwas ausgefallen zu sein, vielleicht עמים. מאיש steht für מִמַּרְאֵה איש, nicht für מהיות איש, wie Duhm meint. In ähnlicher Weise ist מבני אדם so viel wie מתאר בני אדם.

15. Mit יזה ist hier nichts anzufangen, da dieses Verbum ausschliesslich mit Bezug auf Flüssigkeiten gebraucht wird. Das Wort ist wahrscheinlich aus יתמהו verderbt. עליו ist zum Vorherg. zu ziehen, denn die Wendung im folgenden Gliede wird sonst stets absolut gebraucht; vgl. Ps. 107, 42 und Hi. 5, 16. קפץ פ' פיו hat aber mit Schweigen nichts zu tun, sondern bezeichnet eine Gebärde des Aergers über das unerwartete Glück jemandes, dem das Subjekt nicht wohlwill; vgl. die oben angeführten Beispiele. רבים heisst hier „grosse", nicht viele, und vielleicht auch in V. 14, je nach dem Substantiv, das dort davor ausgefallen ist. ספר und שמע sind nicht mit Bezug auf den Knecht JHVHs zu verstehen, sondern allgemein zu fassen; denn der Sinn ist: der Geschichte Unbekanntes und Unerhörtes werden sie wahrnehmen.

LIII.

1. Das erste Versglied, in dem האמין Präsensbedeutung hat, ist dem Sinne nach = unglaublich ist, was wir vernommen. Das zweite Glied heisst: wem wird JHVHs Arm klar, d. i., wer kann sich einen klaren Begriff machen von dem, was JHVHs Arm zu tun vermag? vgl. zu 52, 10.

2. לפניו wollen manche Erklärer in לפנינו ändern, doch ist nur die Recepta richtig. Der Ausdruck ist hier so viel wie Jos. 6,5. 20 נגדו und heisst geradeaus, geradeswegs, ohne Hindernis. וְנראהו und וְנחמדהו sind korrekt, denn diese Imperf. bezeichnen habituelle Handlungen in der Vergangenheit.

3. Für וחדל ist וָדַל zu lesen, und אישים, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen. Der Pl. von איש ist ohne Ausnahme אנשים, niemals אישים; vgl. zu Pr. 8, 4. K. zu Ps. 141, 4. ידוע חלי ist = krankheiterfahren; vgl. zu Deut. 1, 13 und 1. Sam. 3, 1. Gemeint ist jemand, der an sich selbst erfahren hat, was Krankheit ist. Für וכמסתר פנים ist zu lesen וְנסתיר פנינו und וְנִבְזֵהוּ für נבזה.

4. Ueber אכן sieh zu 49, 4. Statt נגוע sprich נְגוּע und lasse dieses ebenfalls von אלהים abhängen. Dieser st. constr. ist bei dem unmittelbar darauf folgenden gestattet, weil sie sich beide auf dasselbe beziehen; vgl. Ps. 78, 9 נשקי רמי קשת. Wäre נָגוּע richtig, so müsste das folgende Wort ומכה, mit Konjuktion, lauten; so aber ist nur die lose Anreihung des zweiten st. constr. an den ersten gestattet, wie obiges Beispiel zeigt. ומענה ist = ומענֵה אלהים. Das unmittelbar vorher genannte Bestimmungswort braucht nicht wiederholt zu werden. Für שלומנו bieten etliche Handschriften שלומינו, aber der Pl. von שלום hat eine ganz verschiedene Bedeutung, die hier nicht passt; sieh K. zu Ps. 55, 21 und 69, 23.

6. פָּנה wird sonst mit אל oder על konstruiert, mit ל nur hier und 56, 11, beidemal in Verbindung mit דרך, wo das Verbum eine andere Bedeutung hat. Denn פָּנה פ׳ לדרכו heisst, seinen materiellen Interessen nachgehen. Ueber Piel von פנה mit ל, wobei der Gebrauch des Verbums obiger Beschränkung nicht unterworfen ist, sieh zu Hag. 1, 9.

7. נענה ist reflexiv zu verstehen und והוא נענה, das einen Umstandssatz bildet, für uns so viel wie: duckte sich aber. Sonst würde es statt dessen וּמְעֻנֶּה heissen. Das Mutterschaf wurde aus einleuchtendem Grunde nicht geschlachtet; das Schlimmste, was ihm passieren konnte, war, dass es geschoren wurde.

8. Der Sinn des ersten Gliedes ist dunkel, weil die Bedeutung von עצר nicht feststeht. Am sichersten fasst man das fragliche Nomen im Sinne von Einkerkerung; vgl. den Gebrauch des Verbums 2 K. 17, 4. Jer. 33, 1. 39, 15. Demgemäss würde משפט Strafe bedeuten. דורו, ist Objekt zu ישוחח, und der Satz = wer nahm sich sein Geschick zu Herzen, wörtlich sann darüber nach? Ueber דורו vgl. das sinnverwandte arab. دَوْر. Was darauf folgt, entfaltet den Sinn von דורו. Am Schlusse ist נגע למו in הֻגַּע לַמָּוֶת zu ändern und darüber besonders Ps. 88, 4 zu vergleichen.

9. Sprich das Anfangswort וַיִּתֵּן und fasse קברו als Subjekt dazu. Für עשיר empfiehlt sich sehr das von Böttcher vorgeschlagene עֹשֵׂי רע, und für במותיו hat man mit allen Neuern בָּמָתוֹ zu lesen. Letzteres heisst sein Grabhügel und entspricht somit vollkommen dem vorherg. קברו.

10. Das Abkommen der neuesten Exegeten von der traditionellen christologischen Deutung dieser Stelle ist erfreulich, doch fördern ihre verschiedenen Erklärungen das Verständnis nicht. Der Text ist hier mehr verderbt, als angenommen wird. Für החלי אם תשים ist הֶחֱלִיאוֹ לָשׂוּם zu lesen. Sonach erhält man den Sinn: JHVH hat seinen Knecht leiden lassen, um ihn zum Schuldopfer für andere zu machen. זרעו ist in רָעָה und יאריך in לְאָרֶךְ zu ändern. Zur Not kann יאריך auch belassen werden, wenn man יאריך ימים nicht als unabhängigen Satz fasst, sondern als Zeitangabe zu יראה רעה. Waw in וחפץ ist adversativ. Demgemäss ergibt sich für das Ganze der Sinn: er wird leiden, lange Zeit leiden, aber JHVHs Wunsch wird durch ihn erfüllt werden. Welches JHVHs Wunsch ist, ist ja unmittelbar vorher deutlich gesagt. Ueber יראה רעה vgl. Jer. 44, 17.

11. Hier ist יראה, dem ישבע, das man gegen die Accente zum Folg. zu ziehen hat, entsprechend, in יִרְוֶה und das widersinnige בדעתו in בְּרָעָתוֹ zu ändern. רעה ist selbstredend in physischem Sinne zu verstehen, wie in V. 10. Ueber רוה mit מן vgl. 34, 7 und über שבע ב Ps. 65, 5 und Thr. 3, 30. Für יצדיק צדיק liest man ungleich besser הַצֶּדֶק יַצְדִּיק oder auch יצדיק הַצֶּדֶק. Sprich אֻחֲלַק auch für אחלק und fasse die Präp. in ברבים in partitivem Sinne. Ueber die Konstruktion dieses Kal mit ל der Person und ב der Sache, wovon ihr ein Teil gegeben wird, vgl. Hi. 39, 17. „Unter vielen" wie man ברבים fälschlich wiedergibt, wäre hebräisch בתוך רבים; vgl. Num. 18, 20 und Pr. 17, 2. רבים und עצומים sind beide qualitativ zu verstehen, nicht quantitativ. Demgemäss ist das folg. את nota acc., nicht Präposition, שלל nicht Objekt, sondern Produktacc. oder Prädikats-

nomen und der Sinn des Ganzen der: darum will ich ihn zum Herren von Grossen machen und ihm Mächtige zur Beute geben. Dies steht aber keineswegs in Widerspruch zu V. 9. Der ideale Knecht JHVHs leidet lange und stirbt im Elend, aber die in seine Fusstapfen treten und ihm nachfolgen, ernten die Früchte seines Martyriums. Dass die Nachfolger mit ihrem Typus identifiziert sind, doch so, dass diesem das Martyrium und jenen der Sieg zufällt, kann bei der Erwägung, dass es sich um ein und dasselbe Volk handelt, nicht befremden.

LIV.

1. לא חלה, das substantivisch zu fassen ist — vgl. zu Gen. 21, 3 — steht ebenso im Vokativ, wie עקרה im ersten Gliede. Ueber שוממה, das Gegensatz zu בעולה ist und darum so viel wie von ihrem Gatten Verlassene oder Getrennte, sieh zu Ri, 19, 2. שוממה und בעולה sind beide Bezeichnungen für das jüdische Volk. Dieses wird hier also mit sich selbst, das heisst, sein jetziger Zustand mit dem künftigen, verglichen. Allerdings ist das jüdische Volk jetzt nicht mehr שוממה im eigentlichen Sinne, denn JHVH ist mit ihm bereits ausgesöhnt, aber die Gemeinde leidet noch an den Folgen des Zerwürfnisses zwischen ihm und ihr. Wegen dieser augenblicklich fortdauerndenden Folgen kann die Gemeinde שוממה genannt werden; sieh zu Gen. 38, 17.

2. Für יטו ist nach den alten Versionen הַטִּי zu lesen. Der Kindersegen erfordert ein geräumigeres Zelt, und dies macht das Spannen der Zeltdecken nötig. Die Stricke aber dienen nicht etwa zur Ausspannung der Teppiche oder Decken darüber, sondern zu deren Befestigung an die Pflöcke. Diese Stricke sollen lang sein, damit sie etliche Mal um die Pflöcke gewunden werden können. Die Verlängerung der Stricke und die Befestigung der Pflöcke, das heisst deren Einschlagung tief in die Erde, haben also mit der Erweiterung des Zeltes direkt nichts zu tun, sondern hängen mit dem Kindersegen zusammen. Denn Kinder tummeln sich gern, darum muss das Zelt, wo ihrer viele sind, durch tief in die Erde eingeschlagene Pflöcke und mehrmals um diese gewundene Stricke besonders fest gemacht werden; sonst könnten die Kinder im Tummeln gegen die Wände des Zeltes stossen und es lockern.

4. Für das in diesem Zusammenhang unpassende תכלמי lese man תֵּעָלְמִי. Auch תחפירי ist nicht richtig überliefert, denn Hiph. von חפר ist sonst stets transitiv; vgl. zu 33, 9. Für letzteres hat

man תֵּחָרְפִּי oder תְּחֹרְפִּי zu lesen. Niph. sowohl als Pual ist als Passiv zu Piel gut denkbar. Dannach erhält man den Sinn: Fürchte nicht, denn du sollst dich nicht zu schämen haben; verstecke dich nicht, denn du sollst keine Schmach erleiden. Diese Fassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch חרפת אלמנותיך im zweiten Halbvers. Von חרף kommt zwar sonst kein Pass. vor, aber das mag blosser Zufall sein. אלמנות muss auch von der Strohwitwe gebraucht worden sein, sonst würde der Prophet in diesem Bilde, wo JHVH als der Gatte gedacht wird, den Ausdruck vermieden haben; vgl. 2 Sam. 20, 3 und Jer. 51, 5.

6. Hier ist der Sinn arg verkannt worden. Daran ist allerdings die Freiheit der Konstruktion schuld. Denn קראך ist eine poetische Lizenz für קרא לך, ebenso אמר für אמר לך. Beide Ausdrücke heissen, er hat dich als das Genannte angesehen; vgl. zu Gen. 1, 5. Waw in ועצובת רוח ist nicht rein kopulativ, sondern fügt etwas hinzu, das das Vorherg. näher beschreibt, und daher grammatisch die Stelle eines vollständigen Umstandsatzes einnimmt; vgl. 2 Sam. 13, 20. Das zweite כי endlich heisst einfach „wenn". Danach ist der Sinn des Ganzen der: denn wie eine verlassene und darüber betrübte Ehefrau sieht dich JHVH an, und dein Gott betrachtet dich, wie wenn ein Weib, das man in der Jugend genommen, sich missfällig gemacht hat. Zwischen einem Manne und seinem Weibe, das er in der Jugend geehelicht, mit dem er also schon längere Zeit gelebt, kann ein Zerwürfnis nicht lange dauern; ebenso versöhnt man sich leicht mit seinem verstossenen Weibe, wenn man sieht, dass sie über die Trennung untröstlich ist.

7. רגע drückt etwas aus, das keine Dimensionen hat, und darum passt קטן dazu keineswegs. Auch ist ברגע an sich unhebräisch, denn „in einem Augenblick" ist hebräisch רגע im Acc. nicht ברגע, vgl. 47, 9. Jer. 4, 20. Ps. 6, 11. Hi. 34, 20. Darum hat man für ברגע, wie der antithetische Parallelismus fordert, בְּרֹגֶז zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Banne von V. 8a. Ueber den Gegensatz von רגז und רחמים vgl. Hab. 3, 2. קטן und גדול sind nicht mit Bezug auf den Grad zu verstehen, sondern mit Bezug auf die Zeitdauer. Aber auch אקבצך als Gegensatz zu עזבתיך will verstanden sein. Denn קבץ hat hier seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung und heisst, wie arab. قبض, fassen, anfassen, und insofern ist es dem עזב = fahren lassen entgegengesetzt. Die Verlassung Israels geschah in einem momentanen Zornausbruch; seine Wiederaufnahme aber wird in lange andauernder Liebe geschehen.

8. שצף ist kein hebr. Wort. Für בשצף קצף ist daher bloss בקצף zu lesen. Die Korruption ist durch Dittographie entstanden.

9. Für כי מי ist mit andern nach den meisten der alten Versionen und etlichen hebräischen Handschriften כִּימֵי zu lesen.

11. סערה und נחמה wollen beide Perf. Pual, nicht Partizipia sein, stehen aber dennoch im Vokativ; sieh zu V. 1. Für מרביץ בפוך ist zu lesen מְשַׁבֵּץ בַּפָּז. Der Satz heisst dann: ich will deine Steine fassen in Feingold. רבץ wird fast immer mit Bezug auf lebende Wesen gebraucht. Die zwei oder drei Ausnahmen beruhen auf Personifikation des Subjekts.

14. בצדקה תכונני ist nicht ursprünglicher Text. Der Satz rührt von einem alten Leser her, der das Folgende flüchtig gelesen hatte und darum רחקי מעשק fälschlich dahin verstand, als würde Zion hier ermahnt, sich von Unrecht fern zu halten. Denn tatsächlich ist רַחקי an dieser Stelle Imperat. Pi. mit deklarativer Bedeutung, und dessen Objekt ist das Subjekt selbst; vgl. zu Gen. 38, 14, während das Objekt zu תיראי aus עשק entnommen werden muss. Danach ist רחקי מעשק וגו' wisse dich fern vom Drucke, das heisst, ihm unerreichbar, denn du hast ihn nicht zu fürchten. מחתה heisst hier nicht Schrecken, sondern Sturz, Ruin.

15. Diesem Verse ist kein auch nur halbwegs leidlicher Sinn abzugewinnen, mag man גור und נפל fassen, wie man will. Auch ist die Verbindung אפס מן kaum denkbar. Der Text scheint hier heillos verderbt.

16. Für למעשהו ist לְמַעֲשֶׂה zu lesen. Das Suff. ist durch Dittographie entstanden. ל prägt den Begriff des Genitivs aus, und der Gesamtausdruck כלי למעשה bezeichnet, wie כלי מעשה, ein produktives, daher nützliches Ding. Doch tritt hier der Begriff „nützlich“ zurück, und an dessen Stelle tritt der Begriff „harmlos“, sodass der Ausdruck mit dem folg. משחית = כלי משחית, welches letzteres ursprünglich dafür auch gestanden haben mag, kontrastiert; vgl. zu Num. 31, 51. Danach ist der Sinn der Rede JHVHs hier der: ich habe den Schmied geschaffen, der das Kohlenfeuer anfachen und irgendein harmloses Gerät hervorbringen mag; die Mordwaffe aber, die Verderben bringen soll, die schaffe ich selber. Das heisst, um die harmlosen Geräte, die der Schmied erzeugt, kümmert sich JHVH nicht weiter, aber die Waffe, die der Schmied macht, wird ohne JHVHs Willen nicht verderblich und erfüllt ihren Zweck nicht, es sei denn, dass er es geschehen lässt. Und unter diesen Umständen liegt es in JHVHs Macht, jede gegen

Israel geführte Waffe unschädlich zu machen, wie im folgenden Verse gesagt ist.

17. Für יוּצַר ist zu lesen יוּצָא = wird produziert; vgl. V. 16 מוציא. Von יצר war weder Hiph. noch Hoph. im Gebrach. עליך ist mit dem Folgenden zu verbinden, und עליך לא יצלח heisst: wird gegen dich nichts ausrichten. An למשפט ist nicht zu rütteln, denn blosses תקום אתך kann nicht heissen „die sich gegen dich erhebt“. וצדקתם מאתי ist = das, was sie von mir zu beanspruchen haben, ihr Guthaben bei mir; sieh zu Gen. 15, 6.

LV.

1. Der Relativsatz ואשר אין לו כסף ist zu streichen. Derselbe ist neben dem folgenden בלא כסף ובלא מחיר vollkommen überflüssig. Ueber שברו sieh zu Gen. 42, 1. Hier ist der Gebrauch dieses Verbums insofern gerechtfertigt, als JHVH, der für die guten Gaben kein Geld will, sie dennoch nicht umsonst hergibt. Gehorsam ist der Preis, den er dafür fordert. Für וֶאֱכלו ולכו שברו ist וְאִכְלוּ לְשֹׂבַע zu lesen. Der Ausdruck לשבע kann hier wegen בלא לשבעה im folg. Verse nicht entbehrt werden.

2. למה תשקלו כסף, in moderne Sprache übertragen, heisst: warum wollt ihr schweres Geld hergeben.

3. Für das in diesen Zusammenhang unpassende ולכו ist entschieden וְלִבְּכֶם zu lesen. Beides, Ohr und Herz seines Volkes, will JHVH sich geneigt wissen. Im zweiten Halbvers ist חסדי דוד per zeugma mit Objekt des eigentlich nur zu ברית passenden Verbums. Ueber חסדי דוד sieh 2 Sam. 7, 15. Danach ist hier damit gemeint nimmer endende Huld, wie sie einst David von JHVH ward. An die Wiederherstellung des Königtums unter einem Herrscher aus dem Hause Davids ist hier nicht zu denken.

4. Für עד לאומים ist zum Teil nach den alten Versionen zu lesen נָגִיד לְעַמִּים. Dass נגיד im zweiten Versglied vorkommt, verschlägt nicht viel; vgl. V. 5, wo גוי in jedem der beiden ersten Glieder sich findet. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Nun wegen des vorherg. irrtümlich wegfiel, worauf aus גי sehr leicht ע wurde.

5. Man beachte, dass ל in לשם im Sinne des vorhergenden למען gebraucht ist; vgl. Ez. 36, 22. כי פארך ist für uns = der dir Prestige gibt. Doch hüte man sich, כי relativ zu fassen, denn im Hebräischen ist die Partikel in dergleichen Wendungen stets begründend.

6. Es ist schon früher mehr als einmal auf die Verwandtschaft hingewiesen worden, die der Hebräer zwischen den Begriffen „Zeit“ und „Umstände“ erblickt. Danach ist hier בהמצאו = unter Umständen, in denen er sich finden lässt. Welcher Art die Umstände sind, unter denen JHVH sich finden lässt, geht aus der Ermahnung in V. 7 hervor.

9. כי als Korrelat zu כן ist in der zu 44, 3 angegebenen Bedeutung zu fassen.

10. הוליד und הצמיח finden sich so wie hier, wo das Gebärende, respekt. wachsen Lassende Objekt ist, im ganzen A. T. nur noch je einmal, ersteres 66, 9 und letzteres Ps. 147, 8, denn Hi. 38, 27 und 1 Chr. 2, 18 ist der Text korrupt. Dieser Gebrauch von Hiph. ist bei beiden Verben sehr spät. Im zweiten Halbvers ist לִזְרֹעַ für לַזֹּרֵעַ und לֶאֱכֹל für לָאֹכֵל zu sprechen. Bei letzterem liegt die Notwendigkeit zur Aenderung auf der Hand, denn אֹכֵל substantivisch gebraucht, wie es hier sein müsste, bezeichnet sonst den Löwen oder den Saaten und Pflanzen verderbliches Getier; vgl. Ri. 14, 14 und Mal. 3, 11. Aus diesem Grunde musste das fragliche Partizip hier vermieden werden. Wenn der Verfasser aber לֶאֱכֹל sprach, muss er des Rhythmus wegen auch לִזְרֹעַ gesprochen haben. Ueber die Konstruktion vgl. Gen. 28, 20.

LVI.

1. Man sagt hebräisch עשה משפט sowohl als auch עשה צדקה, aber שמר משפט für sich ist keine hebräische Wendung. In der gemeinen Prosa würde diese Rede lauten שמרו ועשו משפט וצדקה — über שמר ועשה = fleissig und sorgfältig etwas tun oder üben sieh zu Num. 23, 12 — hier aber verteilen sich die beiden Verba des Rhythmus halber je eines auf eines der beiden Substantiva. Ueber Aehnliches in der Poesie vgl. zu Gen. 32. 11. Im zweiten Halbvers hat צדקה nicht denselben Sinn wie im ersten, sondern heisst Heil.

2. זאת weist auf den Inhalt des zweiten Halbverses hin und בה auf זאת. Das persönliche שֹׁמֵר bei vorherg. neutrischer Hinweisung darauf ist aber echt hebräisch; sieh zu Deut. 15, 21. Zum Unterschied von 58, 13. 14, welcher Passus von einer späteren Hand herrührt, ist hier die Rede, worin des Sabbats erwähnt wird, offenbar ursprünglich. Doch ist der Sabbat hier nicht um seiner selbst willen erwähnt, denn es ist nicht Sache unseres Propheten, zur Beobachtung des Sabbats zu ermahnen. Waw in ושמר ist nicht

rein kopulativ, sondern fügt etwas das vorher Genannte Erklärendes und Ergänzendes hinzu; vgl. zu 54, 6. Es gibt unter den Anhängern einer jeden Religion Leute, die in religiösen Observanzen skrupulös, im Handel und Wandel aber locker sind. Gegen solche Juden wendet sich der Prophet hier, indem er nur den preist, der den Sabbat skrupulös hält und zugleich auch darauf achtet, dass er an keinem Tage etwas Böses tut. Dass der allwöchentliche Sabbat als Beispiel religiöser Observanz gewählt ist, ist sehr natürlich; sieh zu V. 4.

3. Für הַנִּלְוָה, das Perf. sein will, spricht man wohl besser הַנִּלְוֶה als Partizip; sieh zu השמה 51, 10. Ueber die Konstruktion mit אל vgl. zu Gen. 29, 34.

4. ל in לסריסים hängt nicht von אמר ab, sondern von נתתי in V. 5. Dass es dort להם heisst, tut nichts zur Sache; vgl. z. B. Gen. 3, 3, wo eine andere Präposition in ähnlicher Weise wiederholt ist. Die Konjunktion in ובחרו ist in dem zu V. 1 erörterten Sinne zu fassen, und unter באשר חפצתי sind Liebe und die am Eingang unseres Abschnitts befohlene Uebung von Recht und Gerechtigkeit zu verstehen; vgl. Hos. 6, 6 und Jer. 9, 23.

5. יד kann in diesem Zusammenhang nur heissen Monument, Denkmal; vgl. 2 Sam. 18, 18. Wie man sich in diesem Falle das Denkmal vorzustellen hat, lässt sich nicht sagen. ובחומתי scheint mir eine Glosse, veranlasst durch die Erwägung, dass der Tempelraum oder Tempelbezirk für die Denkmäler sämtlicher frommer סריסים aller Generationen nicht hingereicht hätte. Aber es wird wohl in Israel zur Zeit des Verfassers, wo es keinen königlichen Hof und Harem gab, auch der Verschnittenen nicht viele gegeben haben. Was hier von den Verschnittenen gesagt ist, legt zwar die Vermutung nahe, dass man nach dem Exile überhaupt das Andenken von Leuten, die keine Kinder hinterliessen, durch irgendeine Institution in Verbindung mit dem Tempel zu erhalten suchte; aber auch nichtverschnittene Kinderlose wird es unter den alten Juden verhältnismässig nur wenige gegeben haben. Dafür sorgte ein altes ungeschriebenes Gesetz, wonach eine zehn Jahrelang kinderlos gebliebene Ehe, um zwei Heiraten Platz zu machen, gelöst werden muss; vgl. zu Gen. 16, 3.

6. Wegen לשרתו denken Hitzig und Knobel bei den hier genannten Fremden an Tempelsklaven, was jedoch falsch ist. Denn שרת ist hier statt des gewöhnlichen עבד gewählt, weil es zum Unterschied von diesem auch den freiwilligen Dienst ausdrücken

kann und deshalb auf den Fall von Fremden, die ohne dazu verpflichtet zu sein, JHVH aus freien Stücken dienen, besser passt. Danach ist aber der Ausdruck להיות לו לעבדים als Glosse zu לשרתו zu streichen. Die fraglichen Worte geben sich schon durch ihre asyndetische Anreihung als Glosse zu erkennen. Anders ist Deut. 11, 13 und 19, 9 die Anreihung eines einzigen echten Satzes an לאהבה וגו'. Nur wenn sich mehrere solche erklärende Sätze an etwas Vorherg. anreihen, kann der erste von ihnen asyndetisch sein; vgl. Deut. 30, 16. 20. Ueber ומחזיקים בבריתי sieh zu V. 4.

7. והביאותים ist = und ich werde gestatten, dass sie kommen, vgl. Deut. 2, 30 העבירנו, und ושמחתים heisst: und ich werde sie willkommen heissen. Jeder freundliche Gruss bei besonderem Anlass kann durch Piel von שמח ausgedrückt werden; sieh zu Jer. 20, 15. Unmittelbar hinter לרצון ist entweder יעלו oder יהיו einzuschalten. Letzteres ist vorzuziehen, teils weil LXX und Targ. es zum Ausdruck bringen, teils weil es leichter als das erstere wegen des Vorherg. ausfallen konnte. Ohne ein solches Verbum im Satze ist ל in לרצון unhebräisch. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 8.

8. Hier ist der Sinn des zweiten Halbverses seltsamer Weise von allen Erklärern verkannt worden, obgleich er auf der Hand liegt. Mit עוד wird hier, wie 49, 20 und Jer. 33, 10, eine Verheissung eingeleitet, deren Erfüllung bei dem gegenwärtigen Zustand der Dinge unglaublich erscheinen muss. ל in לנקבציו könnte zwar den Objektacc. bezeichnen, doch wird es besser gestrichen. Diese Präposition kam wahrscheinlich erst später hinzu, als man in נקבציו eine Epexegese zum vorherg. עליו erblickte, was noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich aber ist das Partizip in feindlichem Sinne zu verstehen und das Suff., das objektiv gefasst werden muss, wie bei קָמַי, קָמֶיךָ usw.; vgl. Ex. 15, 7. Deut. 33, 11. Ps. 18, 49. Danach ist der Sinn: noch werde ich sammelnd zu ihm hinzufügen solche, die sich gegen ihn zu versammeln pflegten. Ueber Niph. von קבץ in feindlichem Sinne vgl. Jos. 10, 6. So gefasst, bildet unser Satz die Klimax dieses Stückes. Denn während die zuvor genannten בני נכר neutrale Fremde sind, ist hier von ehemaligen heidnischen Feinden die Rede, die sich Israel anschliessen werden. Doch scheint mir der fragliche Satz, der sichtlich witzig sein will, eben darum nicht ursprünglich; vgl. die Schlussbemerkung zu 51, 14. Wenn man von diesem Satze absieht, ist V.a zum Vorherg. zu schlagen Dann freilich muss V. 7, der sonst zu überladen wäre, in zwei

Verse geteilt werden. Der erste der beiden Verse erhält bei תפלתי das Athnach und bei מזבחי das Silluk, während sich der zweite bei העמים in zwei Hälften teilt.

9. Hier beginnt eine neue Rede, die mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang steht. Diese Rede ist sowohl der Sprache als dem Inhalt nach vorexilisch. Nach den Accenten wird die erste der genannten Tierarten aufgefordert, die zweite zu fressen, was aber offenbar falsch ist. Darum verbinden auch die Neuern לאכל richtig mit dem Vorhergehenden. Aber damit ist die Sache hier noch nicht abgetan, da כל חיתו ביער als weiteres Subjekt zu לאכל nach der Bemerkung zu Gen. 6, 18 ungrammatisch ist; es müsste dafür אתנה וכל וגו' heissen. Aus diesem Grunde ziehe man das Anfangswort des folgenden Verses hierher und ändere dasselbe in פֻּצוּ = verbreitet euch, das heisst fallt einzeln ein; vgl. 1 Sam. 14, 34 und sieh zu Ri. 20, 37. Wen die wilden Tiere fressen sollen, ergibt sich aus dem, was unmittelbar darauf folgt. Um gleich hier anzudeuten, dass die Herde vollkommen unbewacht ist, wird den wilden Tieren gesagt, dass sie nicht in Rudeln den Angriff zu machen brauchen, sondern können auch von allen Seiten einzeln in die Herde einfallen, ohne irgendwo seitens der Hirten auf Widerstand zu stossen. Das Ganze aber ist nicht eine Drohung mit wilden Tieren oder heidnischen Feinden, die Israel fressen sollen, sondern blosses Bild und besagt nur, dass die Herde JHVHs, von seinen Hirten völlig vernachlässigt, grossen Gefahren ausgesetzt ist.

10. Dass das Anfangswort zum vorherg. Verse gezogen werden muss, ist bereits oben gesagt worden. צפיו, das nur seine Propheten heissen könnte, hätte hier auch keinen Sinn, da hier von den רעים die Rede ist und so nur die politischen Führer des Volkes benannt werden können, aber nicht seine Propheten. Vgl. Jer. 2, 8, wo רעים und נביאים als zwei verschiedene Parteien genannt sind. Die einzig da stehende Darstellung Sach. Kap. 11 kann hierfür nichts beweisen. Für עורים ist ohne Zweifel הרֹעִים zu lesen, und לא ידעו heisst: sie merken nicht, passen nicht auf. Ueber diese Bedeutung von ידע vgl. besonders 1 Sam. 14, 38 und 23, 22. Für הזים bieten viele Handschriften חזים, worauf aber nur das korrupte צפיו geführt hat. Der ursprüngliche Text las statt dessen הִנָּם.

11. An והמה רעים ist nichts zu ändern. Das Pronomen bezieht sich auf הכלבים, das generisch zu fassen ist, während רעים das Prädikatsnomen bildet. Die Hunde, sagt der Prophet, sind

von gewaltiger Gier und wissen auch als Hirten keinen Unterschied zu machen, das heisst, es fällt ihnen auch bei der Verantwortlichkeit für die Herde nicht ein, ihre Selbstsucht fahren zu lassen oder zu mässigen. Ueber לדרכם פנו vgl. zu 53, 6. מקצהו ist = bis auf den letzten Mann; sieh zu Gen. 19, 4.

12. Für das unpassende יתר ist וָרָם zu lesen und über die Verbindung גדול ורם Deut. 1, 28. 2, 10. 21 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Mem wegen des Folgenden wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. גדול und רם beschreiben beide יום מחר.

LVII.

2. Hier ist zu lesen יָנוּחַ עַל מִשְׁכָּבוֹ תָּם הֹלֵךְ נְכֹחַ. Nachdem aus משכבו תם ein Wort mit Suff. Pl. wurde, erfolgte notwendiger Weise auch die entsprecende Aenderung des Numerus beim Verbum. Beim Schlusswort entstand das Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden. Ueber die Verbindung הלך נכח vgl. Ps. 15, 2 הלך תמים. In beiden ist das Adjektiv Prädikatsnomen.

3. אתם an der Spitze ist dem הצדיק und dem אנשי חסד im Vorherg. entgegengesetzt. Das Athnach ist bei הנה zu setzen und ותזנה am Schlusse zu streichen. Letzteres ist aus זֹנָה korrumpiert, das eine Glosse zu ענגה war. Die Glosse ist korrekt; sieh zu Ex. 22, 17.

4. התענג על heisst nach den Wörterbüchern sich über jemand lustig machen, und da dieser Sinn auf Ps. 37, 4 und 11 nicht passt hilft man sich, indem man dort demselben Ausdruck die Bedeutung „sich mit einer Person oder Sache freuen“ beilegt. Allein diese beiden Begriffe sind voneinander so verschieden, dass ihre Bezeichnung durch denselben Ausdruck undenkbar ist. Zum mindesten sollte man bei der Bezeichnung des einen oder des anderen Begriffs eine andere Präposition erwarten; vgl. שמח ב gegen שמח ל. Die Sache verhält sich jedoch ganz anders. התענג heisst vermöge seiner Form oder Konjugation „sich als מְעֻנָּג gebärden, und die Person, welcher gegenüber man sich so gebärdet, steht mit על; vgl. 1 Sam. 21, 16 השתגע = sich als מְשֻׁגָּע gebärden, das ebenfalls mit על der Person konstruiert ist. Dies passt für die obengenannten Psalmstellen vortrefflich, wie in meinem Kommentar zu den Psalmen gezeigt wurde, und dies ist der Sinn auch hier. Aehnlich sind תרחיבו פה und das nur hier vorkommende תאריכו לשון zu verstehen.

Ueber ersteres sieh zu 5, 14 und 1 Sam. 2, 1. Die Abtrünnigen in Israel werden hier mit unehelichen Kindern verglichen. Nur bei ehelichen Kindern kann es vorkommen, dass sie verwöhnt werden; uneheliche Kinder müssen anspruchslos sein. Darum sagt der Prophet: „wem gegenüber wollt ihr euch wie verwöhnte Kinder gebärden, an wen hohe Ansprüche machen, übertriebene Anforderungen stellen? Seid ihr doch Kinder der Untreue, unechter Samen!" Ueber זרע שקר vgl. Jer. 2, 21 זרע אמת. Gemeint ist, dass das von JHVH abtrünnige Israel weder von JHVH noch von den fremden Göttern, denen es sich hingegeben, viel erwarten kann. JHVH will und diese können ihm nicht helfen. „Sich belustigen" passt auch in den Zusammenhang nicht. Ueber wen hätten sich die Angeredeten belustigt? Und inwiefern hätten sie als solche, als welche sie hier beschrieben sind, die Belustigung unterlassen sollen?

6. Durch das anomale Dag. forte in חלקי will die Massora ihren Zweifel am Worte andeuten. Gewöhnlich versteht man unter dem Ausdruck glatte Steine, die göttlich verehrt wurden. Für das erste הם ist גם zu lesen und über גם הם das gleich darauf folgende גם להם und V. 7 גם שם zu vergleichen. Der Schlusssatz ist zu streichen. Er scheint durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden zu sein. Danach hätten die Angeredeten, die hier statt Kinder der Untreue als Gesamtheit unter dem Bilde eines ehebrecherischen Weibes gedacht werden, die fremden Götter nicht ausschliesslich, sondern neben JHVH verehrt; sieh die folgende Bemerkung.

7. Der hohe und ragende Berg ist das Heiligtum zu Jerusalem und לזבח זבח vom JHVH-Kultus zu verstehen. An derselben Stätte, wo die Angeredeten Götzendienst trieben, opferten sie auch ihrem eigenen Gotte JHVH.

8. זכרון, wie es hier gebraucht ist, kombiniert Duhm mit זָכָר, weshalb er darunter ein Phallusbild versteht. Doch leuchtet danach nicht ein, warum ein solches Bild hinter die Türe draussen — denn nur das kann אחר הדלת heissen — gesetzt wurde. Ausserdem wird im Folgenden die Untreue Israels gegen JHVH durchweg unter dem Bilde des Ehebruchs gedacht und zum Ausdruck gebracht: Israel, JHVHs Vermählte, teilte mit ihm das Lager, stahl sich aber von seiner Seite weg und begab sich zu den Buhlen. In einer solchen Schilderung aber darf nichts, das zum Götzendienst gehört, bei seinem eigentlichen Namen genannt werden. Aus diesem Grunde kann זכרון hier nur etwas bezeichnen, das zum Treiben einer Buhle gehört.

Was dies ist, lässt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen. Ich vermute jedoch, dass gemeint ist die rote Fahne, wodurch die Wohnung einer öffentlichen Buhle an ihrem Eingang gekennzeichnet war; vgl. zu Jos. 2, 18. Danach wäre זכרונך = das Zeichen deines Gewerbes. שמת aber drückt nicht eine vollendete Tatsache aus, sondern heisst, du könntest oder solltest hintun. Denn ganz zur öffentlichen Buhle ist die abtrünnige Gemeinde noch nicht herabgesunken, da sie zum Teil noch an JHVH hängt; vgl. zu V. 6 und 7. Doch ist ihre Untreue klar an den Tag gekommen, und JHVH meint, sie könne schon ebenso gut den letzten Schritt tun und durch die Aufsteckung der üblichen Fahne an der Aussenseite ihrer Türe ihr Gewerbe aller Welt anzeigen. In מאתי גלית ותעלי, womit die Beschreibung der frappanten Untreue der Gemeinde beginnt, ist מאתי mit dem zweiten Verbum zu verbinden, und das Ganze heisst: die Decke lüftend, verschwandest du plötzlich von meiner Seite, Ueber das grob sinnliche Bild sieh zu Hos. 2, 22 und über עלה מן in der Bedeutung „plötzlich verschwinden" zu Gen. 17, 22 (21). משכבך heisst hier nicht „dein Lager", denn dazu würde הרחבת im Bilde nur dann passen, wenn die Ehebrecherin mit mehreren Buhlen zu gleicher Zeit das Lager geteilt hätte, was jedoch nicht denkbar ist. משכב bezeichnet hier die geschlechtliche Lust, und הרחבת משכבם heisst daher: du erwartest einen reichlichen Liebesgenuss. Ueber den Gebrauch des Verbums vgl. 5, 14 dessen Gebrauch in Verbindung mit dem umfassenden נפש. Der Rest des Verses ist unerklärlich. Der Text ist hoffnungslos verderbt. Zu יד חזית bemerkt Duhm, der sich für die Deutung von יד als Bezeichnung des männlichen Gliedes entscheidet, wie folgt: „dass יד diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. Aber das ist ein seltsames Argument, charakteristisch für die Duhm'sche Exegese. Bei der obigen Deutung von יד verweist man auf den Nidda 66a vorkommenden Ausdruck לא כל האצבעות שוות, der jedoch nichts beweisen kann. Denn dort ist אצבע nicht direkte Bezeichnung des männlichen Gliedes, da es danach heissen müsste לא אצבעות של כל אדם שוות. In jenem rabbinischen Satze wird entweder das männliche Glied nach dem Finger bemessen, etwa wie der moderne Kaufmann nach dem Umfang der geschlossenen Hand eines Kunden die Nummer von dessen Strümpfen bestimmt, oder der Sinn ist: wenn die Finger derselben Hand nicht alle gleich sind, um wie viel mehr das

männliche Glied bei verschiedenen Männern. Letztere Fassung ist die wahrscheinlichere, weil es sonst אצבעות, ohne Artikel, heissen müsste *).

9. Für ותשרי lies וַתְּשַׁחֲדִי, fasse מלך in seinem gewöhnlichem Sinne und vgl. Hos. 12, 2. Aus demselben Grunde, aus dem, wie oben gesagt, vom Phallusbild hier die Rede nicht sein kann, darf auch der Name Moloch oder Melek nicht vorkommen. Demgemäss sind aber auch die darauf erwähnten Spezereien bloss als Landesprodukte genannt, mit denen man gleichfalls fremde Könige beschenkte; vgl. Kimchi. Auffallend ist jedoch, dass der König nicht näher beschrieben ist. Darum halte ich es nicht für unmöglich, dass למלך aus ursprünglichem לְמוֹ verderbt ist. עד שאול hat nach dem oben Gesagten selbstverständlich mit Orakelstätten, die unterirdische Gottheiten hatten (Duhm), nichts zu tun, sondern entspricht dem עד מרחוק, eine andere Richtung nennend. Beides zusammen ist ungefähr so viel wie: weit und breit. Danach handelt es sich hier nicht mehr um Götzendienst, sondern um politische Beziehungen zu heidnischen Völkern und Bündnisse mit solchen. Auch diese, die von Mangel an Vertrauen auf JHVH zeugen, werden als Abfall von ihm angesehen.

10. חית ידך ist = deine Lieblingsschar. Ueber חיה vgl. 2 Sam. 23, 13, Ps. 68, 11 und über יד zu Gen. 31, 29. לא חלית heisst: du liessest es dir nicht sauer werden. Die Gemeinde fand die viele Mühe der Gesandtschaften nach fernen Ländern dadurch belohnt, dass sie die gewünschten Verbindungen gewann.

11. Hier kehrt die Rede zu dem Bilde von der ehelichen Untreue zurück, denn der Sinn ist: nachdem du solche Untreue an den Tag gelegt hast, wozu die Heuchelei? was hindert dich, den letzten Schritt zu tun und das Zeichen deines buhlerischen Gewerbes an der Türe aufzustecken? Doch wohl nicht Furcht vor mir, da du an mich gar nicht denkst? Im zweiten Halbvers ist für ומעולם mit andern nach vier der alten Versionen וּמַעְלִים zu lesen.

12. Für צדקתך lese man צַעֲקָתֵךְ. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion wie Gen. 1, 4, nur dass der abhängige Satz mit Waw = ف statt mit כי eingeleitet wird. Das Anfangswort des folgenden Verses ist hierher zu ziehen. Sonach ergibt sich der Sinn: ich sage dir im Voraus, du wirst jammern, und deine Werke werden dir nicht helfen können, wenn du jammerst.

*) Pesachim 112b, wo der fragliche Satz sich wieder findet, bieten unsere Ausgaben im Texte אצבעות, doch Raši las auch dort האצבעות mit dem Artikel.

13. Sieh die vorhergende Bemerkung. Die Worte יצילך קבוציך sind als alberne Variante zu dem vorherg. יועילוך בזעקך zu streichen.

14. Es bleibt sich im Grunde gleich, ob man hier וְאָמַר belässt oder nach Vulg. וְאֹמַר spricht. In keinem Falle kann der Ausdruck ursprünglich sein. Er rührt vom Redaktor her und ist ein misslungener Versuch, den folgenden Aufruf mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück hat wegen seines tröstlichen Inhaltes nach dem Vorhergehenden seinen Platz gefunden, denn es war redaktionelle Regel, eine prophetische Rede, wenn es irgendwie anging, nicht mit Tadel und Drohung schliessen zu lassen.

15. Bei dem Partizip שֹׁכֵן ist hier nur an den reinen Begriff des absoluten Seins zu denken. Anders das darauf folgende Imperf. desselben Verbums. שמו bezieht sich auf sämtliche Attribute von רם an, sodass der Sinn ist: denn also spricht der, des Namen ist Hoher, Erhabener, ewig Lebender und Heiliger. Waw in ואת ist adversativ und die Partikel Präposition, nicht nota acc. Der Sinn ist: in der Höhe als Heiliger bin ich, aber auch mit dem Niedergeschlagenen und Demütigen. Was מלפני יעטף bedeutet, ist nicht klar. Ich halte es nicht für unmöglich, dass der Satz heisst: denn der Geist nimmt eine Hülle an, d. i., kommt in einen Körper, nach meinem Willen. Jedenfalls aber ist die übliche Fassung von נשמות als weiteres Subjekt zu יעטף, wobei אני עשיתי einen Relativsatz bildet, nicht richtig; vgl. zu 56, 9. Auch wäre danach אני vollends überflüssig. ונשמות אני עשיתי kann nur heissen: und die Seelen habe ich geschaffen. In dieser Fassung entsprechen sich אני und מלפני, und das Ganze geht darauf hinaus, dass JHVH nicht ewig hadern und im Zorne strafen kann, denn alles Lebende ist sein Werk, und er kann nicht sein eigenes Werk vernichten.

17. בעון בצעו ist = ob der Sünde, die sein Ende herbeiführen sollte; vgl. Ez. 21, 30 עון קץ. Dass בצע hier als Synonym von קץ gebraucht ist, kann bei der Bedeutung des Verbums von demselben Stamme nicht befremden. Die traditionelle Fassung, wonach בצע an dieser Stelle wie gewöhnlich Gewinnsucht bedeutet, verdient kein Wort der Widerlegung. ואכהו und ואקצף, wenn letzteres richtig überliefert und nicht vielmehr וְקָצוֹף dafür zu lesen ist, drücken habituelle Handlungen in der Vergangenheit aus. הסתר steht natürlich für הסתר פנים, doch hat der Ausdruck hier nicht ganz seinen gewöhnlichen Sinn. Denn er bezeichnet in diesem Zusammenhang,

wo ihm im folgenden Verse ראיתי offenbar entgegengesetzt ist, nichts mehr als das Nichthinsehen und das Nichtachten, ungefähr wie Ps. 51, 11. Danach spricht JHVH hier davon, dass er bis jetzt im Zorn auf die Folgen, welche seine Züchtigung für Israel hatte, nicht geachtet; sieh die folgende Bemerkung.

18. דרכיו ist nicht von dem allgemeinen Betragen Israels zu verstehen, sondern speziell von dessen Betragen während JHVH es seinen Zorn fühlen liess, wo die Gemeinde nach dem vorherg. וילך שובב וגו׳ noch mehr erbost und zügelloser wurde. וארפאהו kann wohl zur Not belassen werden und nach der Bemerkung zu Gen. 28, 23 heissen „und ich will ihn fürderhin nicht schlagen“, — vgl. zu 2 Chr. 30, 20 — doch liest man dafür besser וְאַרְפֵּהוּ = und ich will ihn in Ruhe lassen. ואנחהו, wofür man וְאַנִּחֵהוּ zu sprechen hat, ist Epexegese und vielleicht nur Glosse zu dem vorherg. Verb. JHVH bekennt hier, dass in der Vergangenheit sein strenges und rücksichtsloses Verfahren gegen sein Volk, wobei er auf die Folgen seiner Züchtigung nicht geachtet, dasselbe nicht nur nicht gebessert, sondern noch viel schlechter gemacht hat, und er nimmt sich jetzt, da er davon überzeugt ist, vor, von jeder Züchtigung abzustehen und den Weg der Güte und Liebe einzuschlagen. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

19. Zieh die ersten drei Worte zu dem Vorhergehenden, doch nicht so, wie sie uns vorliegen. Für בורא ist nämlich אַבְרִיא zu lesen und dieses ברא im Sinne von ברה zu fassen. Der Satz ist danach = und seinen Trauernden will ich der Lippen Frucht zum Trostmahl geben. Das folgende שלום שלום וגו׳ entfaltet den Sinn von ניב שפתים. Ueber das Trost- oder Kondolenzmahl sieh zu Ez. 24, 17. Das Schlusswort ist als Variante zu וארפאהו oder וארפהו in V. 18 zu streichen.

LVIII.

2. Waw in ואתי ist begründend, vgl. zu Ex. 5, 23, und motiviert den Befehl JHVHs, seinem Volke dessen Sünden zu verkünden und klar zu machen. יום יום ist ein Ausdruck, der sonst in den Schriften der Propheten nirgends vorkommt. Wenn man nun erwägt, dass dieses Stück durchweg von dem JHVH wohlgefälligen Buss- und Bettag handelt, so drängt sich die Vermutung auf, dass man für den fraglichen Ausdruck בְּיוֹם צוֹם zu lesen hat. In der alten Schrift sehen sich Jod und Zade zum Verwechseln ähnlich,

und nachdem durch eine solche Verwechslung צום in יום korrumpiert wurde, blieb nichts übrig als die Präposition im vorhergehenden Worte zu streichen. דרכי sind nicht von den Wegen zu verstehen, die JHVH seinen Verehren vorschreibt, sondern von seinem eigenen Betragen. Danach ist der Sinn des ersten Halbverses der: denn sie forschen mich am Buss- und Bettage aus, wollen Aufklärung haben über mein Betragen. Dass Betragen JHVHs, worüber sein Volk Aufklärung haben will, ist das in V. 3a beschriebene. חפץ bildet das Imperf. auf a nur in der Pause, wie hier, sonst aber stets auf o. Ueber dieses Verhältnis zwischen den beiden genannten Vokalen vgl. das zu 1 Sam. 2, 19 über קָטֹן und קָטָן Gesagte. Im zweiten Halbvers liest man für משפטי ungleich besser מִשְׁפָּט. Jedenfalls aber heisst ישאלוני מ׳ צדק sie fordern von mir gerechte Behandlung. Der angestellte Vergleich aber erklärt sich daraus, dass nur der Gerechte eine Behandlung nach Recht sich wünschen kann; sieh zu Pr. 21, 15. קרבת אלהים heisst nicht die Erscheinung Gottes, sondern die Kundgebung seiner Huld durch Erhörung des Gebets; vgl. besonders Ps. 145, 18.

3. ביום צומכם heisst: auch an euerem Fasttag. Was den Angeredeten hier zur Last gelegt wird, geschieht jeden Tag, und es bleibt selbst am Fasttag nicht weg. Die Perfekta im ersten Halbverse haben Präsensbedeutung, denn es ist am Fasttag oder Buss- und Bettag, dass diese Frage an JHVH gestellt wird; vgl. zu V. 2. Für חפץ drücken die alten Versionen חפצכם aus, aber daraus folgt keineswegs, dass ihnen dieses auch wirklich vorlag. Die Abweichung kann auch bloss auf Sprachverschiedenheit beruhen. Im Hebräischen kann חפץ hier undeterminiert bleiben, weil dessen Beziehung aus dem folgenden עצביכם hervorgeht; die griechischen Dolmetscher aber mussten in ihrer Sprache diese Beziehung auch da zum Ausdruck bringen, wo im hebräischen Text das Suff. fehlt.

4. מצה, Stamm נצה, heisst nicht Streit schlechtweg, sondern speziell Rauferei; vgl. zu Ex. 2, 13. כיום kann nicht heissen gegenwärtig, wie man allgemein wiedergibt, denn das wäre כיום הזה. Es ist dies derselbe Ausdruck, dessen Gebrauch zu Gen. 25, 31 erörtert wurde. Dieses כיום kommt nicht nur bei dem Imperativ vor, sondern auch beim Imperf., das für den Imperativ steht; vgl. 1 Sam. 2, 16 und 1 K. 1, 51. קולכם ist vom Lärm des Haderns und Raufens zu verstehen. Danach heisst der Satz: fastet vorerst nicht so, dass man eueren Lärm im Himmel hören kann. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 5, 12. Die traditionelle Fassung,

wonach der Sinn ist „nicht fastet ihr gegenwärtig, um euerem Flehen droben Gehör zu verschaffen“, ist, von sprachlichen Bedenken abgesehen, schon deshalb falsch, weil nach dem Folgenden der allein JHVH wohlgefällige צום gar kein Bettag, sondern ein Tag der Liebeswerke ist.

5. הכזה weist auf das folgende יום ענות אדם נפשו hin. Letzteres ist also virtuell Subjekt zu יהיה und der Sinn eigentlich wie folgt: ein Tag, an dem sich der Mensch leibliche Genüsse versagt, soll das etwa der Fasttag sein, der mir wohlgefällig wäre? Den Gegensatz zu יום ענות אדם נפשו gibt die Schilderung in V. 6ff.

7. פרס heisst nicht brechen, wie die Wörterbücher angeben, sondern teilen; vgl. Dan. 5, 28 und das Substantiv פְּרָס in der Sprache der Mischna. Im alttestamentlichen Sprachgebrauch aber beschränkt sich Kal dieses Verbums auf das Teilen einer Mahlzeit mit einem andern, mit dem Nebenbegriff, dass dieser den empfangenen Teil an Ort und Stelle verzehrt; vgl. Jer. 16, 7 und Thr. 4, 4 (פרש = פרס). Das Schenken von Brot, das der Empfänger in den Sack steckt, ist Pr. 22, 9 anders ausgedrückt. Hier ist unser Ausdruck gewählt wegen des Fasttags, von dem die Rede ist, denn es will dadurch indirekt gesagt sein, dass man an dem JHVH wohlgefälligen יום צום eigentlich gar nicht zu fasten braucht. Für ועניים ist entschieden וַעֲנִיֵּי zu lesen; Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. מרודים, ein Pluraletantum vom Stamme רוד, nach der Form von מְגוּרִים, vgl. Thr. 1, 7 und sieh zu Thr. 3, 19, bezeichnet den Zustand des Vagabunden, und עניי מרודים heisst heimatlose und obdachlose Arme. Nur diese Bedeutung passt hier in den Zusammenhang. Für בית ist בֵּיתְךָ zu lesen; das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. Im letzten Gliede ist ומבשרך unmöglich richtig überliefert. Von der Verwandtschaft kann der Ausdruck nicht verstanden werden, denn die engere Verwandtschaft wird durch עצם ובשר ausgedrückt, und der Volksgenosse heisst אח. Man hat dafür ומבשרו zu lesen und das Suff. auf das vorherg. ערם zu beziehen. בשר ist hier also vom nackten Körper zu verstehen, und sich jemandes nacktem Körper entziehen ist so viel wie: ihm mit der nötigen Kleidung nicht helfen, eigentlich tun, wie wenn man seine Blösse nicht sähe. Dies passt für den Parallelismus recht gut.

9. Durch die anomale Vokalisierung von שְׁלַח statt שְׁלֹחַ will die Massora ihre Ungewissheit über den Ausdruck שלח אצבע andeuten. Was damit gemeint ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit

sagen. Ich vermute aber, dass der fragliche Ausdruck nach der Bemerkung zu Ex. 8, 15 eine Steigerung von שלח יד ist. שלח ידו mit ב der Sache ist Ex. 22, 7. 10 von der Veruntreuung im allgemeinen gebraucht. Danach könnte שלח אצבע raffiniertes Unterschlagen bezeichnen.

10. ותפק לרעב נפשך ist wahrscheinlich = und betätigst dem Hungrigen deinen guten Willen. Andere ändern נפשך in לחמך, was jedoch rein willkürlich ist. נפש נענה heisst nicht „Gebeugter“ oder „gebeugte Seele“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern bezeichnet jemand, der aus irgendeinem Grunde, keine Nahrung zu sich nimmt; vgl. V. 5. An dieser Stelle ist aber speziell von einem Menschen die Rede, der aus Mangel an Nahrung gezwungen ist, zu fasten. Der Prophet gebraucht hier absichtlich denselben Ausdruck, den er oben für das freiwillige Fasten angewendet hat, um wieder indirekt zu sagen, dass das Fasten für einen יום צום, wie ihn JHVH liebt, unnötig ist; vgl. zu V. 7. Danach ist aber Joma 8, 1 die rabbinische Fassung der Wendung ענה פ׳ נפשו falsch. Es ist auch unbegreiflich, wie die נפש mit dem Barfussgehen z. B. etwas zu tun haben kann.

11. Für das für den Parallelismus durchaus unpassende ונחך lese man וְהֵנְחֲךָ. הֵנִיחַ (nicht הִנִּיחַ) mit Acc. der Person statt des sonstigen ל konstruiert, heisst ihr ein sorgenloses und angenehmes Leben bereiten; vgl. zu Pr. 29, 17. בצחצחות heisst nicht „in dürren Gegenden“, sondern „mit wohlbekommenden Genüssen.“ Ueber diese Bedeutung vgl. arab. مَصَحَّة als Bezeichnung für irgend etwas, das der Gesundheit dient. Ob יחליץ richtig ist, und was es dann heisst, lässt sich nicht sagen. An „rüsten“ ist nicht zu denken; vgl. zu Num. 31, 3. 5. Manche Erklärer lesen dafür יחליף, was mir jedoch nicht recht zu passen scheint.

12. An ממך ist nichts zu bessern. Ueber die Konstruktion von בנה mit מן vgl. Gen. 16, 2 und 30, 3. Gemeint ist, dass die Juden für lange in Ruinen gelegene Städte nach deren Wiedererbauung die Bevölkerung liefern werden. משובב נתיבות ist = Wiederhersteller von Pfaden, das heisst jemand, der wegen Entvölkerung der Umgegend öde liegende Fahrstrassen wieder belebt. Das Schlusswort ist zu streichen. Dasselbe, das לָשָׁבֶת gesprochen sein will, rührt von einem alten Leser her, der es als Inhaltsangabe für das folgende Stück an den Rand schrieb, woher es in den Text geriet; vgl. zu Deut. 18, 8. Der alte Leser mochte sich wundern, wie der Prophet auf einmal vom Sabbat zu sprechen kommt.

Tatsächlich ist der folgende Passus an dieser Stelle nicht ursprünglich.

13. תשיב bildet mit משבת ein, allerdings nur schwaches, Wortspiel. עשות ist ein weiteres Objekt zu תשיב, und תשיב עשות heisst, du weisest das Tun zurück, d. i., du enthältst dich dessen. Ueber עשות דרכיך sieh zu Ri. 17, 8. דבר דבר heisst dem Zusammenhang nach einen Vertrag abschliessen.

14. Ueber תתענג על יהוה sieh zu 57, 4. Danach ist hier der Sinn des Satzes: dann wirst du von JHVH überaus viel verlangen können.

LIX.

2. Für פנים lese man פניו. Die Korruption ist durch Dittographie von Mem aus dem Folgenden entstanden. Dass absolutes פנים für „Gott“ stehen kann, ist nicht wahr.

3. Sieh zu 58, 9. Danach wird auch hier der gemeine Mord mit den Händen in Verbindung gebracht, während die unter עון zu verstehenden raffiniertern Uebeltaten den Fingern zugeschrieben sind.

4. Hier ist von Fällen vor Gericht die Rede, und der erste Halbvers heisst: niemand klagt gerechter Weise, und keiner verteidigt sich ehrlich. נשפט ist wörtlich = einer, der mit einem andern rechtet, und über קרא sieh zu Hi. 5, 1. Im zweiten Halbvers spricht man für וְדַבֵּר ungleich besser וּדְבַר.

5. זוּרֶה vom Stamme זור ist im Hebräischen eine Unform. Man hat daher והזוּרָה zu sprechen. Die Massora will, wie so oft, durch die anomale Punktation das Wort in Zweifel ziehen. Aber etwas Ausgedrücktes kann das fragliche Partizip in diesem Zusammenhang nicht bezeichnen, denn wenn ein Ei ausgedrückt ist, kann daraus nichts ausgebrütet werden. Das Verbum, wie es hier gebraucht ist, hängt etymologisch mit ذار med. ي zusammen, und das Partizip bezeichnet etwas als ekelhaft Betrachtetes, das deshalb ungegessen geblieben ist; vgl. Hi. 19, 17 זרה und Num. 11, 20 זרא. Danach ist der Sinn des Satzes: und dasjenige ihrer Eier, das man aus Ekel nicht isst, spaltet sich zur Otter.

6. במעשיהם, dessen Suff. auf קוריהם sich bezieht, ist = mit dem, was man daraus macht, wörtlich was sie — die Spinngewebe — machen. Der Gebrauch von מעשה hier ist ungefähr wie oben 32, 17; sieh zu jener Stelle. Hier wird die Nutzlosigkeit der Werke für ihre Urheber beschrieben, während im Vorhergehenden die Verderblichkeit dieser Werke für andere dargetan wurde.

Danach handelt es sich hier um echte Halunken, welche die böse Tat, selbst wenn sie ihnen keinen Nutzen bringt, um ihrer selbst willen lieben; sieh zu Pr. 21, 7.

8. עקשו ist eine gelehrte Verballhornung von ursprünglichem עָשׂוּ, das man herzustellen hat. Der Satz heisst danach ihre Pfade haben sie für ihren ausschliesslichen Gebrauch gemacht. Ueber עשו להם sieh zu Ri. 6, 2, nur dass hier der Begriff „ausschliesslich“ stärker hervortritt. Im letzten Versgliede ist bei כל דרך בה nicht an etwaige Opfer der Bösewichte zu denken, sondern an diese selbst. Da die Halunken ihre Pfade ausschliesslich für ihren eigenen Gebrauch haben, so gehört jeder, der sie betritt, zu ihnen und ist ein Feind des Friedens; vgl. Va.

9. Zu נהלך bemerkt Duhm: das frequentative הלך nur bei spätern Dichtern. Das ist jedoch nicht wahr; vgl. 1 K. 21, 27 und sieh zu Gen. 1, 20 (21) und besonders zu Gen. 5, 22.

10. Es ist möglich, dass der Text ursprünglich beidemal נמששה für נגששה las — vgl. Deut. 28, 29 — denn גשש kommt sonst im A. T. nirgends vor. Einmal aber wechselte hier משש sicherlich mit גשש ab. Im zweiten Halbvers ist nichts ausgefallen, und באשמנים כמתים ist richtig überliefert. אַשְׁמָן, von שמן nach der Form von אַכְזָר gebildet, bezeichnet einen lebenskräftigen Menschen, und כמתים steht für כְּבַמֵּתִים; vgl. das vorherg. כנשף = כבנשף. Während jedoch ב in letzterem in temporalem Sinne gebraucht ist, gehört dieselbe bei ersterem zu supplizierende Präposition wie auch in באשמנים zur Konstruktion des Verbums. Ueber כשל mit ב zur Bezeichnung dessen, worüber man strauchelt, vgl. 8, 15. Jer. 46, 12. Hos. 14, 2. Danach ist באשמנים כמתים = über lebenskräftige Menschen stolpern wir wie über Tote. Der Ausdruck ist selbstredend bildlich. Dank dem wüsten Treiben der im Vorhergehenden beschriebenen Bösewichte sind viele Bürger ökonomisch ruiniert und liegen, obgleich physisch kräftig, gleichsam wie Leichen am Boden*), und andere werden indirekt mit ihnen in den Ruin gezogen und zu Falle gebracht.

13. Für מאחר ist wahrscheinlich מאחרי zu lesen; Jod mag wegen des nächsten obern Teils des Aleph leicht weggefallen sein. Für עשק וסרה aber ist entschieden bloss סרה zu lesen. Ueber דבר סרה vgl. Jer. 28, 16 und 29, 32. עשק ist aus שקר umgeändert,

*) Dem Bilde liegt eine echt jüdische Anschauung zu Grunde. Auch im Talmud wird die Armut mit dem Tode verglichen; sieh Aboda sara 5 b.

welches letzteres eine Glosse zu סרה war. Die Glosse ist übrigens korrekt; vgl. zu Deut. 13, 6. Auch für הרו והגו ist bloss וְהָגוֹ zu lesen. Das erstere dieser beiden Wörter ist durch Dittographie entstanden.

14. Bei ברחוב denken manche Erklärer an den Markt als Platz des Handels und Wandels, was aber nicht richtig ist. Das Nomen heisst niemals Markt, sondern bezeichnet stets nur einen freien Platz von grossen Dimensionen, und dessen Gebrauch hier in Verbindung mit כשל erklärt sich daraus, dass das Straucheln meist auf schmalen Pfaden geschieht, wo man dem Hindernis nicht leicht aus dem Wege gehen kann; vgl. Pr. 4. 12. Wenn daher im Bilde die Wahrheit auf dem freien geräumigen Platz strauchelt, so geschieht dies in unbegreiflicher Weise, und darauf kommt es hier an.

15. Es scheint, dass für האמת, dem סר מרע entsprechend, תֻּמָּה = Unschuld zu lesen ist. Was משתולל heisst, kann ich nicht sagen. Im zweiten Halbvers ist der Satz וירע בעיניו Parenthese, während das, was darauf folgt, das Objekt zu וירא bildet. Zu dieser Fassung ist man gezwungen, weil, wie schon früher bemerkt, ein Satz, der in einem Satzgefüge die Stelle eines Substantivs im Nominativ einnimmt, gut klassisch mit כי nicht eingeleitet werden kann.

16. Für מפגיע, das hier in den Zusammenhang nicht passt, ist מוֹשִׁיעַ zu lesen; vgl. 63, 5. Nur dazu passt der Gedanke des zweiten Halbverses. וצדקתו ist = und sein Heilsplan; vgl. V. 17 a, wo צדקה und ישועה einander gegenübergestellt sind.

17. כובע ist nicht ein weiteres Objekt des vorherg. Verbums, denn von der Kopfbedeckung kann לבש nicht gebraucht werden. Auch ist kein anderes Verbum zu supplizieren. וכובע ישועה בראשו bildet einen Nominalsatz, der Umstandssatz ist. תלבשת bringen LXX und Vulg. nicht zum Ausdruck, und darauf hin ist Kittel gleich zur Hand mit seinem „delendum". Die genannten Versionen lassen jedoch den fraglichen Ausdruck unübersetzt, nur weil sie ihn nicht verstanden. Neben בגדי נקם bezeichnet תלבשת nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz Alltagskleidung, eigentlich Kleider, die nicht בגדי נקם sind. Der Ausdruck bildet das Prädikatsnomen, und Kleider der Rache als Alltagsgewand anlegen ist so viel wie: die Kleider der Rache für lange Zeit anziehen, das heisst, den Racheakt verlängern, sich gründlich rächen.

18. Für das erste כעל ist כִּי אֵל und für das zweite פֹּעַל zu lesen. כעל ist keine hebräische Verbindung; vgl. zu 63, 7. אֵל

steht im st. constr. Ueber die Verbindung אל גמלות vgl. Jer. 51, 56 und über פעל ישלם Ruth 2, 12. Man erhält sonach für Va den Sinn: denn der Gott der Vergeltung lohnt die Tat, Grimm seinen Gegnern, Entgelt seinen Feinden. Der zweite Halbvers, in dem לאיים für אלהים verschrieben ist, ist schwerlich echt.

19. Für וייראו bieten viele Handschriften und auch manche Ausgaben ויראו von ראה, was viel besser ist. ממזרח und ממערב heisst, die vom Osten, respek. die vom Westen; vgl. zu 45, 6. Der zweite Halbvers ist für mich im Zusammenhazg undeutbar. Die griechischen Versionen drücken כְּנהר statt כַּנהר aus, aber diese Aussprache des Wortes hilft nicht viel. רוח יהוה kann nur heissen JHVHs Odem, nicht JHVHs Wind; vgl. zu Ex. 15, 10. Und נוססה בו kann nicht bedeuten „treibt ihn vorwärts“. Die Konstruktion von נוס in irgendeiner Konjugation mit ב ist undenkbar.

20. Hier ist der massoretische Text trotz LXX und Röm. 11, 26 vollkommen korrekt. An שבי פשע = die von der Sünde lassen ist nichts auszusetzen; dagegen ist die von den Erklärern nach LXX und dem Zitat daraus im N. T. vorgenommene Emendation וישיב פשע מיעקב im Sinne von „und wird entfernen den Abfall von Jakob“ entschieden unhebräisch. Man greift zu dieser Emendation, weil sie in den Kram der christlichen Theologie passt. Aber vom alttestamentlichen Standpunkt kann ein nationaler Erlöser mit der Tilgung der Sünde oder der Beseitigung des Abfalls nichts zu tun haben. Ein solcher Erlöser kommt, wie unser Text uns sagt, wenn Israel durch aufrichtige Busse Vergebung seiner Sünden bereits erlangt hat. „Von Sünden erlösen“ ist im A. T. ein sehr später Begriff. Er findet sich erst in den allerletzten Psalmen, wo er aber durch פדה, nicht durch גאל ausgedrückt ist; vgl. Ps. 25, 22. 34, 23. 130, 8.

21. ואני gehört nicht zur Rede JHVHs. Das Pronomen geht auf den Propheten, und für אותם ist אתך zu lesen, mit Suff. das ebenfalls auf den Propheten sich bezieht. Danach ist der Sinn des Ganzen für uns der: was aber mich betrifft, so spricht JHVH, dies sei mein Bund mit dir usw. Dafür, dass der Prophet in der im Vorherg. geschilderten Zeit der allgemeinen Verdorbenheit und Gewalttätigkeit den Mut hatte, dagegen seine Stimme zu erheben, verspricht ihm JHVH, dass der Geist der Prophetie auf seine Nachkommen in jedem Geschlechte sich vererben wird. Aus diesem Versprechen scheint hervorzugehen, dass die prophetische Gabe zur Zeit zu verschwinden drohte. Das zweite אמר יהוה ist zu

streichen und vielleicht dieser ganze Vers nicht ursprünglich. Wenn der Vers aber echt ist, wollte der Verfasser durch den prosaischen Stil dieses Schlusses diese ihn persönlich betreffende Verheissung von der vorherg. Rede über das Volk unterscheiden.

LX.

2. Streiche den Artikel bei החשך, der durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, und vgl. das darauf folg. unbestimmte ערפל.

3. והלכו לאורך heisst nicht „und sie werden hinwallen zu deinem Lichte“, wie man gemeinhin wiedergibt, sondern und sie werden sich von deinem Lichte leiten lassen, wörtlich werden wandeln bei deinem Lichte; vgl. Hab. 3, 11.

5. ורחב ist schwerlich richtig überliefert. Erweiterung des Herzens kann im Hebräischen nur Bild sein für Schärfe des Verstandes und Empfänglichkeit für religiöse Eindrücke, vgl. 1 K. 5, 9. Ps. 119, 32, wie auch im Morgengebet הרחב לבנו בתורתך und die sinnverwandte arab. Wendung شرح صدره, und dies passt hier nicht. Etliche Handschriften bieten ורהב, was aber nicht besser ist. Vielleicht ist וחרד zu lesen. Denn wie פחד, kann auch חרד eine freudige Erregung ausdrücken; vgl. 1 Sam. 16, 4 und besonders 2 K. 4, 13. Im zweiten Halbvers drückt Niph. von הפך das plötzliche, unerwartete Kommen aus; vgl. zu 1 Sam. 4, 19. ים halte ich nicht für das Ursprüngliche, denn dazu passen V. 6 und 7 nicht, und V. 8 ist ein neuer Ansatz, weshalb hier darauf schwerlich Bezug genommen werden kann. Für ים ist wohl עמים oder איים zu lesen. Von den letzten zwei Gliedern dieses um ein Glied überladenen Verses ist eines sicherlich nicht ursprünglich. Seltsamer Weise entscheidet sich Duhm für die Streichung des vorletzten Gliedes, ohne zu erwägen, dass die Kamele wohl die Geschenke an Gold und Weihrauch tragen, aber JHVHs Lob nicht verkünden können. Denn es ist nicht zufällig, dass hier nur die Lasttiere und nicht auch ihre Herren genannt sind. Ebenso ist im vorherg. Verse nur von den Schätzen der Völker, nicht von den Völkern selbst die Rede. Wenn daher hier ein Plus da ist, so kann es nur im letzten Gliede stecken. יבשרו ist für יספרו verschrieben oder verlesen, denn בשר תהלות ist unhebräisch, und von den Alten hat sich wer das nicht wusste, mit der Hand an den Text der hebräischen Bibel nicht gewagt. Der spätere Zusatz wurde veranlasst durch die Erwägung, dass die Huldigung der fremden Völker nicht Israel allein gelten

kann, und dass JHVH dabei irgendwie in Betracht kommen muss. Allein dafür hat viel besser als sein späterer Verbesserer der Verfasser selber gesorgt, indem er gleich am Eingang sagte, dass die fremden Völker sich von dem Lichte und dem Glanz Israels leiten lassen und dass dieses Licht und dieser Glanz von JHVH ausstrahlen werden. Darin liegt eine grössere Huldigung für JHVH als der kurze Zusatz am Schlusse ausdrücken kann.

7. Ueber על רצון statt des sonstigen לרצון sieh zu Ex. 28, 11. Für תפארתי drücken LXX und Itala תפלתי aus, doch ist dieses hier, wo von Opfern die Rede ist, kaum richtig.

8. Für כעב ist, dem כיונים in der Parallele entsprechend, כָּעֹף zu lesen, und תעפינה heisst: sie kommen hergeflogen; vgl. zu Gen. 1, 20 (21).

9. יקוו passt hier nicht recht, weil die fremden Völker kommen sollen, lediglich um die gefangenen Israeliten heimzubringen, ohne etwas zu erwarten. Man hat dafür יִקָּווּ vorgeschlagen, doch ist dieses nicht viel besser. Auch müsste es dabei nach Gen. 1, 9 und Jer. 3, 17 אלי statt לי heissen. Mir scheint, dass יְקַנּוּ = יְקַנְּאוּ — vgl. Ez. 8, 3 — zu lesen ist. איים muss danach unverändert bleiben. Dagegen ist בראשנה wahrscheinlich in בְּרֹאשָׁם zu ändern. Die Küstenländer werden für JHVH eifrig sein, um sein Volk heimzubringen, und im Wetteifer werden die schnellen Tarsisschiffe die ersten sein. In כספם וזהבם אתם, das einen Umstandssatz bildet, gehen die Suffixa auf בניך. Die gefangenen Israeliten werden mit ihrem ganzen Vermögen heimkommen. Dieser Umstand ist erwähnt, um zu sagen, dass die Gefangenen bei ihrer Befreiung kein Lösegeld zahlen werden. ל in לשם und לקדוש heisst weder „für“ noch „zu“, sondern „wegen“; vgl. 55, 5, wo dieser Präposition למען entspricht.

10. Später nahm man solche überschwengliche Hoffnungen, wie die hier ausgesprochenen, buchstäblich, und sie wurden bei einfältigem Glauben nach und nach zur Gewissheit*). Unser Prophet aber kann damit nicht im Ernst gewesen sein. Diese Uebertreibungen sollten nur die Gemeinde aus ihrer Lethargie erwecken. Zu einem ähnlichen Mittel griff später ein Lehrer, bei dessen Vortrag die Zuhörer einzuschlafen anfingen, in dem er die nicht minder unge-

*) Noch im achtzehnten Jahrhundert sprach ein einfältiger frommer Jude die Gewissheit aus, dass, wenn der Messias kommt, eine Prinzessin bei ihm, dem jetzt in tiefster Armut lebenden und vom geringsten Bauer verachteten Juden, den Ofen heizen wird; sieh Salomon Maimons Lebensgeschichte, I, Seite 82 f.

heuere Behauptung aufstellte, dass zur Zeit der ägyptischen Knechtschaft ein israelitisches Weib sechshunderttausend Kinder auf einmal gebar; sieh Midrasch rabba zu Ct. 1, 15. Allerdings nachträglich, als er die Gemeinde auf diese Weise wach bekommen hatte, erklärte der Rabbi — es war kein geringerer als der berühmte Jehuda Hannasi, der Redaktor der Mischna, — dass er die Geburt Moses gemeint, dessen Leben so viel wert war wie das Leben aller sechshunderttausend Israeliten seiner Zeit. Unser Prophet hat sich wohl hier seinen Zuhörern gegenüber nicht näher erklärt; aber sich selbst mag er eine ähnliche Erklärung gegeben haben.

11. Für נהוגים ist mit allen Neuern נֹהֲגִים zu lesen. Nach der Recepta wären die Könige Gefangene, und das passt zu der ganzen Darstellung nicht.

13. Der erste Halbvers ist dahin zu verstehen, dass das Holz der Bäume des Libanon ohne Mühe seitens der Juden von den fremden Völkern an Ort und Stelle für den Tempelbau herbeigeschafft werden sollen. Denn um das Fällen der Bäume war man besonders verlegen; sieh 1 K. 5, 20. Bei dieser Fassung kann יָבוֹא zur Not belassen werden, doch liest man dafür besser יָבִיאוּ und fasst die fremden Völker als Subjekt dazu. Für ומקום ist wahrscheinlich וַהֲדוֹם zu lesen.

14. מעניך für „deine Zwingherren“ ist in diesem Buche beispiellos. Ich vermute deshalb, dass מוֹנַיִךְ dafür zu lesen ist. Dieses, in dem der übermütige Hohn der Zwingherren zum Ausdruck kommt, vgl. besonders zu 51, 23, passt hier besser zu ihrer im Folgenden beschriebenen Demütigung. Jedenfalls aber kann בני nicht richtig sein, denn es leuchtet nicht ein, warum die Söhne der Zwingherren statt ihrer selbst genannt werden sollen. Auch ist שחוח als Inf. hier ungrammatisch. Für שחוח בני ist daher שְׁחֲנִית zu lesen. Dieses ist ein Adverb nach der Form von אחרנית und קדרנית und bezeichnet wie diese die Haltung des Körpers beim Gehen.

15. ואין עבר ist so viel wie: und niemand dachte dein oder schenkte dir Aufmerksamkeit; vgl. zu Gen. 23, 16. Wenn עבר hier in seinem gewöhnlichen Sinne zu verstehen wäre, müsste darauf statt des Gedankens des zweiten Halbverses etwas über starke Bevölkerung oder starken Verkehr folgen.

18. Dem ישועה in der Parallele entsprechend, heisst תהלה Jubel insofern Danksagung an die Gottheit mit ihm verbunden ist.

Denn für „danken“, „Dank sagen“ hat der Hebräer kein besonderes Wort. Dieser Begriff fällt für ihn teils mit „segnen“, teils mit „loben“ zusammen.

19. Der erste Halbvers ist nicht dahin zu verstehen, dass Sonne und Mond nicht mehr existieren werden. Gemeint ist, dass die Juden auf diese Himmelslichter nicht mehr angewiesen sein werden. Für das ungrammatische ולנגה ist, dem vorherg. יומם entsprechend, ולילה zu lesen. Bei der Recepta wäre die Fassung des Substantivs als Prädikatsnomen nur dann richtig, wenn man האיר נגה sagen könnte, was aber nicht der Fall ist. LXX und Itala, denen beide Lesarten als Varianten vorlagen, drücken, um sicher zu gehen, ונגה an Stelle von ולנגה aus und ולילה am Ende des Verses. Im zweiten Halbvers ist bei עולם nicht an Ewigkeit zu denken, sondern an den vollständigen vierundzwanzigstündigen Tag, denn es will nur gesagt sein, das JHVH für sein Volk beides, Sonne und Mond, entbehrlich machen wird; vgl. V. 20. Dass dies Tag für Tag und in Ewigkeit geschehen wird, versteht sich von selbst.

20. שמשך וירחך ist nach dem oben Gesagten so viel wie: was dir Sonne und Mond sein wird, und אור עולם hat man wie oben zu verstehen.

21. Für מַטָּעַי ist מַטָּעָי zu sprechen. Das Kethib מטעו aber zeigt, dass das darauf folgende Wort ursprünglich ומעשה lautete.

22. אלף ist hier nicht Zahlwort im eigentlichen Sinne, sondern Bezeichnung einer Volksabteilung. אני יהוה, das offenbar ein Glied für sich ausmacht, muss einen vollständigen Satz bilden und heissen: ich bin JHVH. Es ist aber auch möglich, dass dahinter ein passendes Verbum ausgefallen ist.

LXI.

1. פקח קוח, getrennt oder ein Wort geschrieben, ist schwerlich richtig. Möglicher Weise rührt קוח von einem alten Leser her, der es an den Rand geschrieben, um anzudeuten, dass das Textwort פָּקֹחַ als Inf. absol. zu sprechen ist. Aber dieses Verbum, das sonst ausschliesslich mit Bezug auf die Augen gebraucht wird, passt zu אסורים nicht. LXX bringen ולעורים statt ולאסורים zum Ausdruck, aber ersteres passt als Bild zu לשבוים nicht recht. Darum glaube ich, dass der Text ursprünglich פִּתּוּחַ für פקח קוח las.

3. Für das hier unpassende לשום ist wohl zu lesen לָשׁוּב = sich wieder zuzuwenden. תהלה ist in der zu 60, 18 angegebenen Bedeutung zu verstehen. Hier kann dieses Nomen keinen anderen

Sinn haben. Für אלי bieten sehr viele Handschriften und einige Ausgaben אֵילֵי, doch ist ersteres als kollektivischer Pl. von אֵלָה vorzuziehen, da für אַיִל die Bedeutung „Eiche“ oder „starker Baum“ nicht feststeht.

4. בנה scheint hier zu heissen, als Baumaterial für das Objekt dienen, denn nur diese Bedeutung passt zu dem unmittelbar Vorhergehenden. Vergleichen liesse sich כִּסָּה = als Decke dienen.

6. Sieh zu Ex. 19, 6. An dieser Stelle kommt jedoch ein anderer Aspekt der Priesterschaft Israels in Betracht. Im Pentateuch handelt es sich um die religiösen Verpflichtungen dieser Priesterschaft, hier dagegen um ihre Privilegien, um ihre Deputate. Nach unserem Propheten werden die Israeliten als Priester der Welt von den anderen Völkern die Emolumente ihres Amtes erhalten, wie die Priester eines Volkes von dessen Abgaben leben. Am Schlusse ist für das unerklärliche תתימרו zu lesen תתעמרו = ihr werdet nach Willkür verfügen über. Zu der Bedeutung und Konstruktion dieses letztern Verbums vgl. Deut. 21, 14. 24, 7.

7. Dieser und die folgenden zwei Verse rühren von einem alten Leser her, der an der verheissenen Bereicherung Israels durch die Schätze anderer Völker Anstoss nahm und in einer Randbemerkung dagegen protestierte. Dieser Protest, der ursprünglich prosaisch gehalten war, hat jedoch in der Folge, als er in den Text kam, Zusätze erhalten, die in ihn Rhythmus bringen wollen. Auch ist dessen Text sonst beschädigt. Der erste Halbvers, der den Hauptgedanken enthält, hat am meisten gelitten. Der alte Leser schrieb nämlich הֲתחת בשתם כלמה יקחו חלקם = sollen sie etwa für ihre Schmach Schande erhalten? Mit בשתם ist die Schmach gemeint, die Israel früher im Elend von den Heiden erlitten, und unter כלמה die spätere Bereicherung Israels durch die Schätze anderer Völker zu verstehen, welche Bereicherung nach der Ansicht des ethisch feinfühlenden Autors dieses Protestes seinem Volke nur zur Schande gereichen würde. Das Eindringen von משנה in den ersten Halbvers erklärt sich aus dem Vorkommen desselben Wortes im zweiten. Man vermeinte, dadurch die beiden Vershälften einander mehr entsprechend zu machen. לכן ist = nicht doch oder mitnichten, sieh zu Gen. 4, 15, und auf dem Suff. in בארצם liegt ein starker Nachdruck, denn der Sinn des Satzes ist: in ihrem eigenen Lande, das heisst, aus ihren eigenen Resourcen, nicht an den Schätzen anderer Völker sollen sie ihren Lohn erhalten. Ich sage einfach Lohn, denn nur das und nicht Zwiefaches

heisst משנה hier. Das Substantiv bezeichnet eigentlich etwas, das auf ein Anderes folgt, daher Lohn; vgl. besonders zu Jer. 16, 18. In dieser Bedeutung gehört משנה der poetischen Sprache an, ausserdem unterscheidet es sich von שכר dadurch, dass es vox media ist, während letzteres in der Sprache des A. T. nur in gutem Sinne gebraucht wird. Das letzte Glied, das nicht zur Sache ist, stammt schon von dritter oder richtiger vierter Hand.

8. Hier erfolgt die Motivierung des vorhergehenden Protests und die Nennung dessen, was der Protestierende für das ihm Anstössige substituiert wissen wollte. Um ihr grösseres Gewicht zu geben, ist die Rede in den Mund JHVHs gelegt. Möglicherweise aber geschah dies erst später, als aus der Randbemerkung Text wurde. Für בעולה ist nach Targum ועולה zu lesen. Unter גזל ועולה aber ist zu verstehen ein Tier, das geraubt und darauf als Ola dargebracht wurde. עולה fassen auch Ibn Esra und Kimchi im Sinne von „Ganzopfer" *), nur haben sie den Satz im Zusammenhang nicht verstanden, denn bei ihrer Erklärung ist ועולה vollends überflüssig. Der wahre Sinn dieser Rede ist der: denn ich, JHVH, hasse es, wenn ein geraubtes Tier mir als Ola dargebracht wird, und darum will ich auch mein Volk in ehrlicher Weise belohnen und nicht mit irgendwelchen andern Völkern abgenommenen Schätzen, was Raub wäre. Der Hinweis auf den Hass gegen ein geraubtes Opfertier passt trefflich zu V. 6a. Denn aus diesem Hass schliesst der protestierende alte Leser, dass die Israeliten als Volk von Priestern nichts zur Gabe erhalten dürfen, dessen andere Völker beraubt wurden. Das letzte Glied rührt auch hier von vierter Hand her.

9. Auch dieser Vers hat im Zusammenhang einen Sinn nur nach unserer Fassung des Vorhergehenden. Denn sonst leuchtet nicht recht ein, was mit der Kennzeichnung des Volkes unter den andern Völkern gemeint ist. Nach unserer Fassung aber soll sich

*) Raši sagt in seinem Kommentar zu unserem Buche über diese Stelle nichts, aber aus einer Bemerkung in seinem Talmudkommentar geht hervor, dass auch er עולה hier im Sinne von Ganzopfer fasste. Denn Megilla 6 a wird behauptet, Gott habe dem Stamme Sebulon versichert, dass die Resourcen an der unbewachten Küste seines Gebiets von andern nicht unentgeltlich ausgenutzt werden sollen, und zum Beweise dafür wird auf שם יזבחו זבחי צדק, Deut. 33, 19, hingewiesen. Diese Beweisführung erklärt Raši mit den Worten כאשר אסור גזל בעולה כך לא יגזלו ממך כלום. Man sieht leicht, dass Raši dabei an unsere Stelle dachte, und dass er unter עולה ein Ganzopfer verstand.

Israel von andern Völkern eben dadurch unterscheiden, dass es fremdes Gut nicht anrührt, dass alle Welt sieht, dieses Volk verdanke seinen Wohlstand dem Segen JHVHs, seines Gottes, und nicht der Plünderung anderer Völker.

10. ישע gegenübergestellt, bedeutet צדקה Sieg, Heil. יכהן ist für irgendein anderes Verbum verschrieben; welches, lässt sich nicht sagen. Am Schlusse aber ist כליה entschieden in כְּלִילָה = Kranz zu ändern; vgl. Syr. ܟܠܝܠܐ. כליה ist nicht nur zu prosaisch, sondern auch zu allgemein, während man hier etwas für die Braut Charakteristisches und zwar, dem פאר in der Parallele entsprechend, einen Kopfschmuck erwartet.

11. Sprich זְרוּעֶיהָ und sieh zu Lev. 11, 37. Ueber צדקה vgl. die vorherg. Bemerkung und über תהלה zu 60, 18.

LXII.

1. Auch hier und im folgenden Verse heisst צדק nicht Gerechtigkeit, sondern Heil.

2. Hier kann צדק nur die oben angegebene Bedeutung haben, weil Israels Gerechtigkeit die heidnischen Völker nicht interessieren würde. Der zweite Halbvers, der hier den Zusammenhang durchbricht, scheint mir hinter V. 3 zu gehören.

4. Für שְׁמָמָה ist שְׁמֵמָה zu sprechen und über dieses die Bemerkung zu 54, 1 zu vergleichen.

5. An כי יבעל ist nichts zu ändern, denn die Partikel ist hier in dem zu 44, 3 angegebenen Sinne zu verstehen, aber für בָּנַיִךְ ist mit anderm בֹּנָיִךְ zu lesen, darunter jedoch nicht das jüdische Volk, sondern JHVH zu verstehen. Ueber den Plural des auf JHVH bezüglichen Ausdrucks vgl. 54, 5a.

6. מזכירים ist Bezeichnung für gewisse Engel, die gleichsam JHVHs Hofbeamte sind und ihm Projekte vorschlagen und empfehlen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 14.

8. Hier ist der Schwur JHVHs der beschworenen Sache angepasst, denn für die Befreiung der Juden aus der Gewalt der sie aussaugenden fremden Herrschaft gehört ein starker Arm.

9. הלל את יהוה hat hier eine spezielle Bedeutung und ist = הִלּוּלִים, das heisst, das Fest der Weinlese unter Danksagung an JHVH abhalten; vgl. Ri. 9, 27 und sieh hier zu 60, 18.

10. שער ist hier Bezeichnung für Provinzstadt im Gegensatz zur Hauptstadt; vgl. besonders Deut. 15, 22, wo die Erlaubnis, etwas ausserhalb Jerusalems zu verzehren, durch בשעריך תאכלנו aus-

gedrückt ist, und Deut. 17, 8, wo שעריך und המקום אשר יבחר יהוה אלהיך בו einander entgegengesetzt sind. בשערים heisst danach: „ihr in den Provinzstädten“, und steht im Vokativ. Die Einwohner der Provinzstädte Palästinas werden also aufgefordert, hinauszuziehen und den Weg für die heimkehrenden Exulanten in Ordnung zu bringen. Wenn man שערים hier in seinem gewöhnlichen Sinne fasst, weiss man nicht, welche Tore gemeint sind, und wer angeredet wird. Ueber פנו sieh zu 40, 3.

11. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses sieh die Bemerkung zu 40, 10.

LXIII.

1. Hier hat Lagarde, der מאדום nach Nah. 2, 4 in מְאָדָּם und diesem gemäss מבצרה in מִבֹּצֵר ändert, das Richtige getroffen. Lezteres wird sichergestellt durch ἐκ Βοσόρ der LXX, welches beweist, dass ihnen מבצר ohne Femininendung vorlag. Die Präposition in מבצר ist komparativisch zu fassen und der Sinn des Satzes: wer ist der, der da kommt gerötet, des Kleider mehr gerötet sind als eines Winzers. Nur dazu passt V. 2. Ueber die Konstruktion in חמוץ בגדים מבצר vgl. V. 2b und Ps. 18, 34 משוה רגלי כאילות. הדור pflegt man durch „prächtigt“ oder „prangend“ zu übersetzen, aber Duhm hat Recht, wenn er diese Uebersetzung als zum Bilde von den besudelten Kleidern unpassend verwirft. Nach Duhm, der הדור offenbar mit dem 45, 2 vorkommenden zweifelhaften הדורים kombiniert, heisst הדור בלבושו aufgeschwellt in seinem Kleide, d. i., mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel. Allein, abgesehen davon, dass es danach הֲדוּר לבוש heissen müsste, passt dieses zu dem Bilde durchaus nicht. Denn hier kann dem Bilde gemäss von dem über die Kleidung Gesagten nur die Verrichtung JHVHs an der Stelle, woher er kommt, die Ursache sein, nicht aber irgend etwas, das ihm auf dem Rückwege zufällig passiert. Dass die Kleider des zurückkehrenden JHVH auf dem Wege vom Luftzug aufgebläht sind, kann hier also nicht in Betracht kommen. Auf so etwas nimmt auch JHVHs Antwort nicht Bezug. הדור heisst hier sichtlich gehindert, speziell im schnellen Gange gehindert*), ein Begriff, der vielleicht auch dem oben erwähnten הדורים zu Grunde liegt.

---

*) Dieses הדר scheint mit dem talmudischen הֲדַר, das zurückkehren bedeutet, verwandt zu sein, nur dass das hebräische Verbum transitiv ist und zurückhalten heisst; vgl. arab. هكر langsam.

Für צעה ist mit allen Neuern nach Symmach. und Vulg. צֹעֵד zu lesen, ב in ברב instrumental und כחו in der zu Ri. 16, 14 angegebenen Bedeutung zu fassen. Sonach ergibt sich der Sinn: der, durch sein Gewand behindert, mit vieler Anstregung schreitet. JHVHs Obergewand, das bis an seine Knöchel reicht — denn geschürzt kann JHVH nicht gedacht werden — ist von dem Blute seiner Feinde durch und durch getränkt. Dessen Schösse kleben daher aneinander und an seinen Schenkeln, und das behindert ihn im Gange, sodass er nur mit vieler Anstrengung schreiten kann. Für מדבר בצדקה aber ist entschieden יהוה רַב צדקה zu lesen. Es wäre auch höchst seltsam, wenn in diesem sechs Verse enthaltenden Stücke der Name JHVHs gar nicht genannt würde, sodass wir erraten müssten, wer die Antwort auf die Frage am Eingang gibt. Die Korruption konnte sehr leicht eintreten, nach dem רב geteilt und dessen erster Konsonant zum vorherg. und der zweite zum folgenden Worte geschlagen wurde. רב צדקה heisst siegreich.

3. Für ואדרכם ist mit andern וָאדרכם zu sprechen, und ähnlich ist die Aussprache aller Imperfekta consec. bis V. 6 zu ändern. In אגאלתי sind zwei verschiedene Lesarten, אֶגְאַל und גֵּאַלְתִּי, vereint. Letzteres ist das Ursprüngliche.

5. Für das widersinnige ואשתומם ist zu lesen וָאַשְׁמִיעַ und ich erliess einen Aufruf ergehen; vgl. 1 K. 15, 22 und Jer. 50, 29. Aber auch וחמתי ist, dem vorherg. זרעי entsprechend, in וִימִינִי zu ändern.

6. Für ואשכרם ist zu lesen וָאֶשְׁבְּרֵם, nicht וָאֲשַׁבְּרֵם, wie andere emendieren. Denn mit Bezug auf Menschen und Körperteile im allgemeinen kann nur Kal von שבר gebraucht werden; vgl. 1 K. 13, 26. Jes. 14, 25. Jer. 17, 18. Ez. 30, 22. 24. Ps. 10, 15. 69, 21. 147, 3 und viele andere Stellen. Nur wo es sich, wie Jes. 38, 13. Ps. 3, 8. 74, 13. Hi. 29, 17 und Thr. 3, 4, speziell um den Kopf, oder um Knochen und Zähne handelt, kommt Piel in Anwendung.

7. Der Ausdruck חסדי יהוה scheint mir die von einem alten Leser herrührende Ueberschrift zu dem Stücke V. 7—13 zu sein. Für אזכיר ist אֶזְכֹּר zu lesen und zu V. 11 zu vergleichen. Die Recepta mag aus plene geschriebenem אזכור entstanden sein. Ueber כעל sieh zu 59, 18. Hier ist das Wort durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Für וְרַב spricht man wohl besser וּרב. Auch für גמלם ist vielleicht גְּאָלָם zu lesen, da גמל im ersten Halbvers vorkommt. Der Relativsatz würde danach den Sinn des unmittelbar Vorhergehenden entfalten und

besagen, dass die grosse Güte JHVHs gegen Israel in dessen Erlösung bestand.

8. אך עמי המה ist = sie sind doch wohl mein Volk. אך stellt den Gedanken als etwas nicht ganz Sicheres hin. JHVH war nicht gewiss, dass Israel verdiente, sein Volk genannt zu werden, aber aus Mitleid zwang er sich, es zu glauben; sieh zu Gen. 29, 14. בנים לא ישקרו ist so viel wie: Kinder die sich nicht als unecht — dass heisst, als aus der Art geschlagen — erweisen werden; vgl. zu זרע שקר, 57, 4.

9. Die Worte לא צִר ומלְאָך, wie mit allen Neuern nach LXX und Itala zu lesen ist, sind eine Glosse zu פניו, welches heisst er selbst. Diesem letzterem Ausdrucke entspricht im darauf folgenden Gliede הוא; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 12 אני ולא מלאך אני ולא שליח als Erklärung zu אני יהוה. Ursprünglich können die fraglichen Worte nicht sein, weil dann das Satzgefüge unhebräisch wäre. Ueber וינטלם וינשאם sieh zu 46, 1.

10. Für מרו ist ohne den mindesten Zweifel zu lesen הֵמֵרוּ als Hiph. von מרר. He ist durch Haplographie verloren gegangen. רוח ist danach Objekt zu beiden Verben, und der Satz heisst: sie verbitterten und betrübten ihm das Gemüt, vgl. Gen. 26, 35 מֹרַת רוח und sieh K. zu Ps. 106, 33.

11. Für ויזכר hat man אֶזְכֹּר zu lesen. Diese Strophe beginnt danach mit demselben Worte wie die vorhergehende; sieh zu V. 7. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche מֹשֶׁה ist מַשָּׂא zu lesen. An der Korruption ist משה im folgenden Verse Schuld. Das Nomen steht im st. constr. und das folg. עמו im Gen. object. משא עמו ist = die Art, wie er — JHVH — sein Volk trug, das heisst, für es sorgte; vgl. V. 9. Ueber איה sieh zu Ri. 6, 13. An המעלם ist trotz drei der alten Versionen, die dafür המעלה ohne Suff. ausdrücken, nichts zu ändern. Ueber die doppelte Determination beim Partizip sieh zu 9, 12. Für das erste את aber ist אַיֵּה zu lesen. Das Suff. in בקרבו geht auf המעלם, worunter JHVH selber zu verstehen ist; vgl. Jer. 2, 6.

12. מפניהם heisst, wie öfter, um ihnen Platz, hier speziell eine Bahn, zu schaffen. Für מים ist vielleicht הַיָּם oder יָם zu lesen.

13. Von לא יכשלו an bis תניחנו im folgenden Verse ist der Text hoffnungslos verderbt.

15. וראה ist mit dem Folgenden zu verbinden. Der Parallelismus fordert dafür diese Verbindung. Am Schlusse ist אלי התאפקו zu streichen. Dieser Zusatz beruht auf Verkennung der Kon-

struktion im Vorhergehenden, in dem המון מעיך וגו' ein weiteres Subjekt zu איה ist.

17. מדרכיך ist nicht von den Wegen zu verstehen, die JHVH für seine Verehrer vorschreibt, sondern von seiner eigenen Handlungsweise, und der Satz heisst: warum machst du uns irre an deinen Wegen? Eigentlich ist מדרכיך = soweit deine Wege in Betracht kommen, denn es entspricht die Präposition in diesem Ausdruck dem من البيان der Araber. שוב heisst: werde anderes Sinnes; vgl. zu Deut. 23, 14.

18. Das Verbum im ersten Gliede teilt das Subjekt mit dem zweiten, und in diesem ist die Zeitangabe aus jenem zu supplizieren. Das Objekt im ersten Gliede bildet עם; sieh die folgende Bemerkung.

19. Hier weist das Satzgefüge die zu Ex. 29, 27 erörterte Ordnung auf, denn das erste Glied entspricht V. 18a und das zweite V. 18b. Im zweiten Gliede ist aus dem ersten היינו מעולם zu supplizieren. מעולם לא ist soviel wie „niemals“ mit Bezug auf die Vergangenheit; vgl. Hi. 38, 12 in der rhetorischen Frage מימיך = jemals in deinem Leben. Danach ist das Ganze, wie wenn stünde:

למצער ירשו [צריך] עם קדשך
היינו מעולם לא משלת בנו
[למצער] בוססו צריך מקדשך
[היינו מעולם] לא נקרא שמך עלינו.

Doch lässt sich auch im Deutschen die Satzordnung des hebräischen Textes beibehalten. Der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, ist wie folgt:

Seit kurzer Zeit erst haben sie dein heiliges Volk in ihrer Macht,
treten deine Feinde dein Heiligtum mit Füssen,
und schon ist uns, wie wenn du nie über uns geherrscht hättest,
schon, als wäre dein Name niemals über uns genannt gewesen.

Die Klage geht also darauf hinaus: wenn in der kurzen Zeit der fremden Oberherrschaft der Zustand der Dinge sich so gestaltet hat, wie beschrieben, was soll nun erst daraus werden, wenn sie noch länger fortdauert? Der zweite Halbvers ist zum Folgenden zu ziehen. Ueber die Zerreissung oder Spaltung des Himmels sieh zu Gen. 7, 11 (12). Das Schlusswort ist zu sprechen נָזָלוּ, Pausalform von נזל fliessen; vgl. zu Ri. 5, 5.

LXIV.

1. Für המסים nehmen die Erklärer die Bedeutung „dürres Reisig“ an, was aber rein aus der Luft gegriffen ist, denn der

Vergleich mit dem arab. هشيم ist lautgesetzlich aus zwiefachem Grunde nicht gestattet. Ausserdem wäre המסים hier als Objekt gegen den Sprachgebrauch, weil beim transitiven Gebrauch von קדח nur das Feuer selbst, nicht der Brennstoff Objekt sein kann; vgl. 50, 11 und Jer. 17, 4. Dieses Verbum bedeutet also nur entzünden oder sich entzünden, aber nicht verbrennen. Für המסים ist entschieden יִמַּסּוּ zu lesen und das Subjekt dazu aus הרים in 63, 19 zu entnehmen. Der Satz ist danach Fortsetzung des vorhergehenden Wunsches und heisst: dass sie — die Berge — wie wenn Feuer brannte, zerschmölzen. מים תבעה ist aus כְּמוֹ תִּבְעַר verderbt, und der Satz כמו תבער אש ist eine Glosse zu dem vorherg. כקדח אש. Das überlieferte מים תבעה אש pflegt man zu übersetzen „Wasser schwellen macht Feuer“, was aber zu dem Bilde von den Bergen nicht passt. Ausserdem ist diese Bedeutung für בעה ad hoc erfunden; sieh zu 30, 13. להודיע וגו' hängt von ירדת in 63, 19 ab. Der zweite Halbvers, in dem man für ירגזו wohl besser רָגְזוּ liest, ist mit dem Folgenden zu verbinden.

2. Der erste Halbvers ist nach dem oben Gesagten Zeitangabe zu V. 1b und der zweite, der offenbar irgendwie aus 63, 19 hier eingedrungen ist, zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

3. מחכה לו, dem נוראות לא נקוה in V. 2 entgegengesetzt, heisst nach arabischer Ausdrucksweise: etwas, das man erwarten darf, erwarten sollte, und das vorgeschlagene ל bezeichnet wie öfter den Objectacc. Der ganze Vers aber bildet einen Umstandssatz. Der Sinn der Rede im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist also: die Völker erbebten vor dir, als du für uns Furchtbares tatest, das wir zu hoffen nicht wagten, während man niemals gehört oder vernommen und gesehen, dass ein anderer Gott als du etwas getan hätte, das man wohl erwarten durfte. Ueber מעולם mit Negation sieh zu 63, 19. Von denjenigen, die an der üblichen Fassung von למחכה לו festhalten, lesen manche יושיע für יעשה, allein die Recepta ist durch בעשותך in V. 2 als Gegensatz dazu geschützt.

4. פגעת verstehen die Neuern vom freundlichen Entgegenkommen, in welchem Sinne aber dieses Verbum unhebräisch ist. פגע kann nur heissen, schwer treffen. Hier ist das Verbum von etwas gebraucht, worüber einem der Verstand still steht; vgl. Chagigah 14b. בן זומא הציץ ונפגע. Für שש ist entschieden שָׁב zu lesen und auch יַזְכִּרוּךָ für יזכרך. בדרכיך aber ist von den Attributen JHVHs zu verstehen; vgl. Ex. 33, 13 הודיעני נא את דרכיך, worauf ibid. 34, 6. 7 JHVHs Beschreibung von seinem Charakter folgt. Von

diesen Attributen JHVHs, deren es nach den Rabbinen dreizehn gibt, glaubte man, dass ihre Rezitation in einem Gebete unbedingt dessen Erhörung zur Folge hat; sieh Rosch haschana 17b. Es lässt sich bei solchem Glauben leicht denken, dass die Rezitation dieser Attribute im Gebete, worauf hier mit בדרכיך יִזכרוך angespielt wird, sehr üblich war. ונחטא ist = und wir missten. Was das Gemisste ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang. בהם weist auf דרכיך hin. Endlich ist am Schluss מעולם נושע für עולם ונושע zu lesen. Fasst man nun alles das zusammen, so ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: du trafst schwer — oder machtest irre — die Bussfertigen und der Frömmigkeit Beflissenen, die dich bei deinen Attributen anriefen; ja du hast gezürnt, und wir vermissen die Wirkung dessen, wodurch wir uns von je her Heil sicherten.

5. Der hier beschriebene sündhafte Zustand will gedacht werden als notwendige Folge der Unwirksamkeit der heilbringenden Rezitation der Attribute JHVHs im Gebete. Denn diese Unwirksamkeit erzeugte Unglauben, und der führte zur Sünde. Am Schlusse ist ישאנו in יִשָּׂאֵנוּ, mit Suff., das auf עלה geht, zu ändern und רוח als Subjekt dazu zu fassen. Danach wird das Bild des vorhergehenden Gliedes in diesem noch fortgesetzt, und der Sinn des zweiten Halbverses ist: wir welkten alle wie das Laub, und unsere Sünde ist wie der Wind, der es verweht. Hierdurch wird erst das Bild vollständig. Wie das Laub zuerst am Baume welkt, dann abfällt und vom Winde fortgejagt wird, so welkte das jüdische Volk eine Zeitlang in der Heimat, bis endlich das Mass seiner Sünden voll wurde und es ins Exil ging.

6. Für ותמוגנו ist nach LXX, Itala und Targum וַתְּמַגְּנֵנוּ zu lesen und über die Ausdrucksweise Gen. 14, 20 und Hi. 8, 4 zu vergleichen.

8. Streiche הן, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Diese Partikel ist vor einem Imperativ undenkbar; sieh K. zu Ps. 134, 1. Nach ומעשה ידך כלנו in V. 7 kann hier עמך כלנו schwerlich richtig sein. Man lese dafür וַעְמְךָ כָּלָנוּ = dein Grimm reibt uns auf.

9. Für שממה lag LXX nicht קללה vor, wie allgemein angenommen wird, sondern sie lasen die Recepta falsch שְׁמַתָּה und kombinierten dies mit dem talmudischen שמתא Bann, vgl. arab. شمت II. Daher ihr εἰς κατάραν.

10. מחמדינו ist in מחמַד עינינו zu ändern und über diese Verbindung besonders 1 K. 20, 6 zu vergleichen, wo ebenfalls כל da-

vor steht. Wäre מחמדינו das Ursprüngliche, so würde es bei vorangehendem Subjekt wohl היו statt היה heissen.

11. Für ותענני, welches eine Aktivität voraussetzt und darum zu dem blosse Untätigkeit ausdrückenden תחשה nicht passt, ist wahrscheinlich ולא תְעַנֵּנוּ zu lesen. עד מאד müsste danach entweder mit תחשה verbunden oder von der Zeit verstanden werden. In letzterem Falle wäre der Ausdruck = so lange.

LXV.

1. Für שאלו drücken drei Versionen שאלוני aus, das auch ebenso viele hebräische Handschriften bieten. Möglich ist allerdings, dass das Suff. wegen des Folgenden weggefallen, doch ist dies nicht notwendiger Weise der Fall, da sich das Objekt aus dem folgenden Gliede leicht ergänzen kann; vgl. zu 63, 19.

2. Das Ausstrecken der Hand ist Gebärde des Bittens sowohl als auch des Herbeirufens. לא טוב ist = ist nutzlos, fruchtlos, dient dem Zwecke nicht, und die Worte bilden einen verkürzten Relativsatz. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass der Ausdruck sonst eine unnütze Umschreibung von רע wäre. Dazu kommt noch, dass לא טוב, ethisch gefasst, viel zu schwach ist.

3. על פני heisst wörtlich mir ins Gesicht, dann aber auch ohne Scheu vor mir. Im Unterschied vom ersten Halbvers haben die Partizipien im zweiten den Artikel nicht, weil die Worte einen Umstandssatz bilden, denn der Sinn ist: sie erregen meinen Eifer, indem sie auf den Dächern opfern usw. Welche Bewandtnis es mit den Ziegelsteinen hatte, lässt sich nicht ermitteln, da von dem Abbrennen von Räucherwerk oder vom Opfern auf solchen sonst nirgends die Rede ist.

4. Statt des undeutbaren ובנצורים ist zu lesen וּבֵין צוּרִים = und zwischen Felsen, und das Kethib ופרק ist das Richtige, nur will das Wort וּפֵרֵק als Verbum gesprochen werden. פרק heisst trennen, scheiden, absondern. Danach ist der Sinn des Satzes: und unerlaubtes Fleisch macht ihre Gefässe für fromme Juden, die dergleichen nicht essen, unbrauchbar. Denn ein Gefäss, in dem unerlaubte Speise gekocht wurde, darf für Speise nicht mehr gebraucht werden. Ein solches Gefäss muss man „wegstellen“. Das ist noch jetzt der Kunstausdruck dafür, und das ist hier durch פרק ausgedrückt.

5. נגש findet sich mit ב konstruiert nur noch Hi. 41, 8, wo aber der Text zweifelhaft ist. Auch kommt es bei solchen War-

nungen lediglich auf die Berührung an, nicht auf das blosse Nahekommen. Darum liest man hier für תגש wohl besser תִּגַּע. An der Korruption mag קרב in der Parallele schuld sein. Für קְדשתיך ist mit allen Neuern קְדַשְׁתִּיךָ zu sprechen.

6. Der Schlusssatz, der zu dem Gedanken des vorherg. Satzes eigentlich nichts hinzugefügt, ist zu streichen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

7. עונתיכם ועונת אבותיכם ist Objekt zu שלמתי in V. 6, und ראשנה, das in LXX und Itala fehlt, muss gestrichen werden. Aber dann passt אל חיקם nur wenn man davor ושלמתי einschaltet, weil diese adverbiale Bestimmung zu einem Verbum des Messens nicht passt, wohl aber zu שלם. Denn im Busen hielt man den Geldbeutel; vgl. Pr. 17, 23 und 21, 14. Das zu streichende ראשנה = zuvor rührt von einem alten Leser her, der es an den Rand schrieb, um auf den Schluss des vorherg. Verses aufmerksam zu machen, wo er אל חיקם nicht fand. Die Randbemerkung ist darauf in den Text geraten und hat ושלמתי verdrängt, doch nicht eher, bis sie, dahin missverstanden, als fordere sie auch für V. 6 denselben Schluss, dort den Zusatz ושלמתי אל חיקם veranlasst hatte.

10. Für השרון ist ohne Zweifel הַיְשִׁימוֹן zu lesen, denn vom Saron wäre die Aussage nichtssagend. Danach muss aber auch עמק עכור ein unfruchtbares Tal gewesen sein und eben deshalb diesen Namen geführt haben. Dieses sterile Tal, wie auch die Wüste, soll für die Getreuen JHVHs fruchtbar und für Viehzucht geeignet gemacht werden.

12. Das Anfangswort ist וּמִנֵּיתִי zu sprechen. „Zählen" passt hier nicht, wohl aber „bestimmen". Die ersten zwei Versglieder sind nicht ursprünglich. Zu einer ursprünglichen Drohung mit völliger Ausschlachtung passt V. 13 nicht. Der Rest des Verses ist mit dem Folgenden zu verbinden.

13. Hier ist der Gegensatz von ישמחו und תבשו wohl zu beachten. Denn, wie בוש den Chagrin der Enttäuschung ausdrückt, so heisst שמח hier speziell über die erfüllte Hoffnung sich freuen; vgl. Pr. 10, 28 den Gebrauch von שמחה und sieh K. zu Ps. 109, 28.

15. Der Ausdruck לשבועה, wie er hier gebraucht ist, erklärt sich aus der Schwurformel כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף. Denn in dieser Formel steht כה für das jüngste allgemein bekannte böse Geschick eines Mitbürgers, das man sich an den Hals wünschte, wenn sich die Sache nicht so verhalten sollte, wie man behauptete.

Der Schwörende nannte den vom Missgeschick Befallenen mit Namen, der darüber berichtende Schriftsteller aber musste aus einleuchtendem Grunde sich damit begnügen, mit כה auf dessen Schicksal hinzuweisen; vgl. zu 2 Sam. 15. 2. Danach droht JHVH hier den Angeredeten mit einem Geschick, das in einem solchen Schwur als Unglück genannt werden soll. Für והמיתך ist wohl בַּהֲמִיתְכֶם und mit andern ולעבדי יִקָּרֵא für ולעבדיו יִקְרָא zu lesen.

16. אשר mag wohl durch Dittographie aus dem Vorhergenden entstanden sein, doch nicht notwendig; denn die Partikel ist im Sinne von „sodass" hier wohl an ihrem Platze. Für אמן spricht man beidemal mit Dillmann besser אֹמֶן. Für מעיני aber ist entschieden מעיניכם zu lesen. כם ist wegen des folg. כי irrtümlich weggefallen.

17. ברא ist hier, wie auch in V. 18b, mit doppeltem Acc. konstruiert. שמים und ארץ sind Objekt, während die beiden Adjektiva im Produktacc. stehen. Dies ist auch die Fassung der Massora, weshalb sie וָארץ punktiert. Auf dieselbe anomale Punktation dieses Nomens aus ähnlichem Grunde haben wir oben zu 26, 19 aufmerksam gemacht. Danach ist hier für uns der Sinn: ich werde den Himmel und die Erde neugestalten. Gemeint ist aber nichts mehr als eine gründliche Umgestaltung der allgemeinen Zustände.

18. Für שישו וגילו ist מָשׂוֹשׂ וְגִילָה zu lesen und V. b zu vergleichen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Mem wegen des Vorherg. wegfiel. Die beiden Substantiva bilden ein weiteres Subjekt zu den Verben in V. 17b. אשר אני בורא ist als Variante zu dem folgenden כי הנני בורא zu streichen.

20. Die Präposition in משם beschränkt die Verheissung hohen Alters auf solche, die Landeskinder sind und nicht sich bloss im Lande aufhalten. Dass עול nicht Säugling heisst, sondern schlechtweg junges Kind, ist schon zu 49, 15 bemerkt worden. Hier ist die Bedeutung erweitert, und das Nomen bezeichnet einen jungen Mann. In ähnlicher Weise kann in der Sprache der Mischna ein heiratsfähiges Mädchen noch תִּינוֹקֶת genannt werden. וזקן, dessen Waw adversative Bedeutung hat, ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden. עול ימים וזקן bezeichnet sonach eine Person, nämlich einen Mann, der jung an Jahren, aber sonst alt ist, oder, mit andern Worten, einen frühzeitig gealterten Mann. Nur darauf passt der folgende Relativsatz; dagegen ist „ein alter Mann, der seine Jahre nicht auslebt" ein sich selbst widersprechender Ausdruck,

ein Unbegriff. Die übliche Fassung, wonach עול ימים „einen Säugling von wenigen Tagen“ bezeichnet, zeugt von erstaunlicher Unkenntnis des Hebräischen. Denn ימים ohne bestimmtes Zahlwort heisst nie Tage, sondern entweder ein Jahr oder schlechtweg Zeit. In ersterer Bedeutung kommt der Ausdruck aber ausschliesslich in der gemeinen Prosa vor, weshalb für hier nur letztere möglich ist. Ausserdem kann das Alter einer Person oder Sache, wenn es auch nur halbwegs bestimmt angegeben werden soll, nur durch בן, respekt. בת mit folgender Zeitangabe ausgedrückt werden. Im letzten Gliede hat חוטא keine ethische oder religiöse Bedeutung, sondern bezeichnet jemand, der etwas verfehlt oder nicht erreicht hat, und יקלל ist im deklarativem Sinne zu verstehen, während בן מאה שנה dazwischen gestrichen werden muss. Der Sinn des zweiten Halbverses ist sonach der: denn der Jüngste wird als Hundertjähriger sterben und wer dieses Alter nicht erreicht, als Verfluchter, das heisst durch magische Kraft ums Leben Gebrachter, betrachtet werden. Wem diese Fassung des Fluches in einer Rede JHVHs nicht zu passen scheinen sollte, für den verweise ich auf Num. 22, 12, woraus für den Unbefangenen hervorgeht, dass Bileams Fluch auch gegen den Willen JHVHs wirksam gewesen sein würde.

LXVI.

1. Für מָקוֹם spricht man ungleich besser מִקּוּם. Dann ist מִקּוּם מנוחתי = der Ort, der für meine Ruhestätte passt; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה.

2. Wie schon früher bemerkt, heisst כל אלה das Universum. Waw in ואל ist adversativ und der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit dem Vorherg. der: und so entstand die ganze Welt, ich aber berücksichtige nur usw. Grade die Personen, die in der Welt keine Rolle spielen, sind es, für die JHVH sich interessiert.

3. שחט השור gegenüber עני וגו׳ bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 jemanden, der einen Stier opfert, aber die genannten drei Eigenschaften nicht besitzt. Aehnlich sind auch זבח השה, מעלה מנחה und מזכיר לבונה zu verstehen.

4. Mit תעלליהם und מגורתם ist auf die darauf folgende Spottrede der Feinde, in der von ihrer eventuellen Niederlage gesprochen wird, angespielt; sieh die folgende Bemerkung.

5. Für יִכְבַּד ist mit andern nach LXX יִכָּבֵד zu sprechen. והם יבשו ist Fortsetzung der den Feinden in den Mund gelegten Rede, steht daher euphemistisch für ואנחנו נבוש. Diese Feinde scheuen

sich, von ihrer eigenen Niederlage selbst spottweise zu sprechen, denn sie fürchten, dass das Wort in Erfüllung gehen könnte, und setzen daher statt sich selbst andere Personen. Ueber dergleichen Euphemismen sieh zu 1 Sam. 25, 22.

7. זכר bezeichnet hier offenbar ein lebensfähiges, kräftiges Kind, ohne Rücksicht auf Geschlecht; vgl. zu Gen. 17, 14.

10. בה heisst nicht „in ihr", wie Duhm wiedergibt, sondern „über sie". Die Präposition gehört also zur Konstruktion von גיל; vgl. 65, 19.

11. Für das widersinnige מזיז ist מִזִּיו zu lesen. זיז heisst, wie in Bibl.-aram. und in der Sprache der Mischna, Glanz. כבודה ist = die ihr von aussen her zufliessende Pracht; sieh V. 12a.

12. Für וינקתם ist mit andern nach LXX וִינָקְתָּהּ zu lesen und dieses gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Doch ist τὰ παιδία αὐτῶν, wodurch LXX den Ausdruck wiedergibt, nicht ganz korrekt, denn gemeint sind speziell die jungen Töchter; vgl. 60, 4, daher תנשאו und תשעשעו, eine spätere Form der dritten Person fem. Ueber diese Form sieh zu Jer. 49, 11.

13. Die Präposition in בירושלים ist instrumental zu fassen. Durch Jerusalem, das heisst, durch die erfreuliche Neugestaltung seines Schicksals, sollen die Angeredeten getröstet werden.

14. Für וזעם ist mit Duhm וְזַעְמוֹ zu lesen und das folgende את wie im ersten Gliede als Präposition zu fassen. Die Korruption entstand dadurch, dass נודעה auf das Masculinum זעם nicht zu passen schien, aber das Verbum kann sehr gut nur mit dem ersten, ihm nächsten Subjekt übereinstimmen.

15. Für באש ist, dem darauf folgenden כסופה entsprechend, בְּרַעַשׁ zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne des zweiten Halbverses entstanden. Für להשיב wollen Oort und Lowth לְהַשִּׁיב von נשב lesen, doch ist nur die Recepta richtig. להשיב אפו ist nach der Ausführung zu Lev. 26, 26 so viel wie: um seinen Zorn gehörigen Ortes auszulassen. Der Ausdruck ist allerdings zweideutig, denn er kann an sich nach der sonstigen Bedeutung auch heissen „um von seinem Zorne abzustehen"; allein wegen der nähern Bestimmung war ein Missverständnis nicht zu befürchten. Diese nähere Bestimmung ist jedoch nicht richtig überliefert, denn für בחמה hat man בְּחֶרֶב zu lesen; vgl. V. 16.

17. Die Worte אחר אחת בתוך sind heillos verderbt. Zwischen die beiden Halbverse ist mit Duhm מעשיהם ומחשבתיהם einzuschalten. Diese beiden Worte sind irgendwie in den folgenden Vers ge-

raten, wo sie keinen Sinn geben. Nach der Wortfolge heisst der Ausdruck: was sie gegenwärtig tun, und was sie künftig zu tun gedenken.

18. Dass die zwei Worte מעשיהם ומחשבתיהם hier zu streichen sind, ist schon oben bemerkt worden. Aber das ist noch nicht alles; man muss auch באה in בָּא ändern. אנכי בא heisst, ich schicke mich an; vgl. zu Gen. 23, 2.

19. בהם bezieht sich auf die V. 17 beschriebenen Abtrünnigen, die Feinde JHVHs, und ושמתי בהם אות heisst: und ich will an ihnen ein Exempel statuieren. Diejenigen dieser Abtrünnigen, die, wie es gleich darauf heisst, die Katastrophe überleben werden, will JHVH irgendwie brandmarken und dann nach fremden Ländern auswandern lassen, um dort durch ihren gebrandmarkten Zustand, der von einem Gottesgericht zeugt, unter den Völkern seinen Ruhm zu verbreiten. Ich sage auswandern lassen, weil von einer Deportation hier die Rede nicht sein kann. Denn es ist nicht denkbar, dass dieselben Völker, die Bürger von Jerusalem deportieren, zu gleicher Zeit bereits früher deportierte andere Juden in deren Heimat zurückbringen würden.

22. לְפָנַי, eigentlich parallel mit mir, ist hier so viel wie: solange ich selber bestehe; vgl. Ps. 72, 17 לפני שמש.

JEREMIA.

I.

1. Die Ueberschrift, in der vom Propheten in der dritten Person gesprochen wird, während Jeremia selber von sich stets in der ersten Person spricht, kann nur vom Redaktor herrühren. Die Vaterstadt des Propheten ist in der Ueberschrift angegeben, weil sie 11, 21 in einer Rede JHVHs genannt wird.

3. תֹּם drücken LXX nicht aus, wahrscheinlich weil ihnen der Ausdruck neben בחדש החמישי nicht zu passen schien. Aber, wenn einer dieser beiden Ausdrücke nicht ursprünglich ist, so ist es wohl der letztere. Denn der Monat der Deportation Jerusalems ist hier, wo dieses Ereignis nur nebensächlich Erwähnung findet, kaum beigefügt worden.

5. Wegen der darauf bezüglichen Zeitangabe kann ידעתיך nur heissen: ich habe dich im Sinne gehabt, habe dich mir im Gedanken vorgestellt. Dagegen ist הקדשתיך wörtlich zu fassen, da unter der dazu gehörigen Zeitangabe die Zeit des letzten Stadiums der embryonischen Entwicklung verstanden werden kann. Die vorgeburtliche Bestimmung des Propheten scheint mir mit seinem Charakter als נביא לגוים zusammenzuhängen. Denn die Nationalität einer Person wird durch ihre Nativität bestimmt; darum musste „der Prophet der Völker“ für seinen Beruf geweiht werden, noch ehe er durch die Geburt Kind eines bestimmten Volkes wurde.

7. Nach der vorhergehenden Negation heisst כי „sondern“, nicht „denn.“ על כל bedeutet nicht „um alles willen“ oder „um alles auszurichten“ (Giesebrecht), sondern על ist hier = אל, vgl. LXX πρός, und somit der Sinn des Satzes der: wo immer ich dich hinschicke, sollst du gehen. Die Präposition hängt danach ab von אשלחך sowohl als von תלך.

9. Sprich וַיִּגַּע als Kal. Bei der massoretischen Aussprache des Verbums als Hiph. ergänzt sich das direkte Objekt aus ידו, doch ist dies sehr gezwungen.

10. Das anomale Fehlen des Dag. lene im Tau bei לנתוש und לנתוץ, wobei der erste Radikal zur folgenden Silbe gezogen werden muss, hat wahrscheinlich den Zweck, das Zusammentreffen zweier Liquiden in derselben Silbe zu vermeiden. Das Erbauen kommt nach dem Niederreissen und Zerstören, weil die neuen Reiche aus den Trümmern der zerstörten erstehen sollen.

12. Unter מקל verstehen die Erklärer einen Zweig, aber JHVHs היטבת לראות spricht dagegen. Denn nur wenn es sich um einen des Laubes beraubten Stock handelt, dessen Stammung nicht leicht zu erkennen ist, passt diese Belobung. שקד heisst nicht wachen, sondern ist verwandt mit שקט und heisst eigentlich ruhen. שקד mil על der Sache konstruiert heisst also, wegen ihrer nichts anderes tun, daher sie fleissig betreiben, sich mit ihr beständig beschäftigen.

13. Für מִפְּנֵי lesen die Neuern מְפֻנֶּה, allein פנים lässt sich weder als Subjekt noch als Objekt von פנה in irgendwelcher Konjugation nachweisen. Mir scheint vielmehr das vorherg. ופניו nicht richtig überliefert zu sein. In letzterem, glaube ich, steckt ein Substantiv von נָפַח, etwa נִפָּח, das die wallende Bewegung von etwas Kochendem bezeichnet. Wenn das Feuer unter einem grossen Topf nicht gleichmässig verteilt ist, kocht sein Inhalt an der Seite am stärksten wo das meiste Feuer ist. In dieser Vision sott der Inhalt des Topfes an der Seite am stärksten, die dem Norden zugekehrt war. Danach ist die Präposition in מִפְּנֵי wie in מנגד, מקדם und dergleichen mehr, während die Endung â in צפונה den Genitiv bezeichnet; sieh zu Gen. 35, 19.

14. Für תפתח ist nach LXX תֻּנָּפַח zu lesen. Andere lesen nach Houbigant תֻּפַּח, allein von נפח kommt als Pass. Pual wohl vor, aber nicht Hoph.

15. Ueber die Endung â in צפונה sieh die Schlussbemerkung zu V. 13. Unter פתח שערי ירושלים versteht Giesebrecht die Toröffnung von Jerusalem und schliesst daraus, dass hier die Eroberung Jerusalems schon vorausgesetzt ist. Dies ist jedoch falsch, denn der fragliche Ausdruck heisst nur „vor den Toren Jerusalems“; das andere wäre hebräisch בתוך שערי ירושלים; vgl. 2. Sam. 3, 27. Die Könige sollen nicht Zeugen der Rüge JHVHs sein, denn als Zeugen würde sie stehen, nicht sitzen auf ihren Thronen.

Die herbeigerufenen Könige sollen sich bloss in der Nähe Jerusalems aufhalten und im Falle JHVHs Rüge bei Jerusalem nicht nützt, bereit sein, es zu belagern.

16. אותם, das hier, wie öfter in unserem Buche, unkorrekter Weise für אִתָּם steht, bezieht sich auf Jerusalem und die andern Städte Judas. Für למעשי liest man nach Syr. und Vulg. besser למעשה, was viele hebräische Handschriften und manche Ausgaben auch bieten.

17. Sich die Lenden gürten ist hebräisch so viel wie: sich für eine schwere Aufgabe vorbereiten, sich darauf gefasst machen. אנכי ist nach LXX und Itala zu streichen und zu V. 18 zu vergleichen. Am Schlusse bringen LXX noch zum Ausdruck כי אתך אני להצילך נאם יהוה, doch ist dies nur eine Variante zu V. 19b.

18. ואני an der Spitze dieses Verses entspricht dem ואתה in gleicher Stellung in V. 17. Aus diesem Grunde hat Jeremia dort kaum das auf JHVH bezügliche אנכי geschrieben, wobei die Kraft der Gegenüberstellung der beiden erstern Fürwörter verloren gehen würde. ואתה heisst du deinerseits und ואני ich meinerseits. Für ולחמות ist nach den alten Versionen, wie auch vielen hebräischen Handschriften und etlichen Ausgaben, dem ולעמוד entsprechend, ולחוֹמַת zu lesen.

19. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Schlussbemerkung zu V. 17. Jene Variante ist auch vorzuziehen; vgl. V. 8b.

II.

2. Hier ist nicht die Rede von JHVHs Liebe für Israel, wie die Neuern meinen, sondern umgekehrt von Israels Liebe zu JHVH; vgl. Targum und die rabbinischen Kommentare. Nur dazu passt לך = zu deinen Gunsten, das bei der andern Fassung nicht zu seinem Rechte kommt und von deren Vertretern auch ignoriert wird. Der zweite Halbvers, der nach der erstern Fassung in den Zusammenhang nicht passt, ist sonach epexegetisch und erklärt, worin einst Israels Liebe zu seinem Gotte bestand. Bei dieser Epexegese denkt der Prophet, wie das vorhergehende כלולתיך zeigt, an die seit Hosea herrschende Vorstellung von den Beziehungen zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe. Im Laufe der Welt wird dem Weibe nach der Vermählung eine feste Häuslichkeit geboten. JHVH aber hatte das nicht getan, sondern von dem ihm angetrauten Israel verlangt, dass es ihm in die Wüste folge, und Israel war aus Liebe diesem Verlangen nachgekommen.

Dieses liebevolle Vertrauen, mit dem ihm Israel dazumal entgegenkam, gedenkt JHVH jetzt zu dessen Gunsten. לא זרועה bezeichnet den Boden als solchen, der nicht besät werden kann.

3. Das mit He statt Waw geschriebene Suff. der dritten Person masc. korrigiert die Massora ausschliesslich da, wo dadurch ein Missverständnis vermieden werden soll, hier weil sonst fälschlich תבואתָהּ gesprochen und das Suff. fem. auf ארץ לא זרועה bezogen werden konnte und vielleicht von manchen Schriftgelehrten auch so gesprochen und bezogen wurde. Unter תבואה ist hier die Welt zu verstehen, die JHVH hervorgebracht. Von dieser Welt ist Israel die ראשית, das heisst die Abgabe an JHVH. Hier wird beschrieben das Verhältnis zwischen JHVH und Israel nicht wie es jetzt ist, sondern wie es in Israels Jugend war, und wie JHVH es sich jetzt ins Gedächtnis zurückruft; vgl. V. 2.

5. Ueber מה עול, wie zu verbinden ist, vgl. z. B. 1 Sam. 26, 18. Am Schlusse ויהבלו zu streichen, ist kein genügender Grund vorhanden, zumal sämtliche Versionen das Wort zum Ausdruck bringen. „Metri causa“ ist kein Argument dafür.

8. תפשי התורה bezeichnet nicht die Kenner des Gesetzbuches, sondern ist nach Analogie von תפשי המלחמה, Num. 31, 27, welches nicht bedeutet die Kriegskundigen, sondern die den Krieg mitgemacht, so viel wie: die offiziellen Handhaber der Thora, das heisst, die religiöse Behörde, die in Sachen der Religion entscheidet. An ein geschriebenes Gesetzbuch denkt Jeremia nicht. Er kennt vielleicht ein solches gar nicht.

9. לכן, eigentlich = nicht doch, vgl. zu Jes. 61, 7, ist hier = was rede ich? womit man sich selbst korrigiert. Der Sinn ist, was rede ich von Abfall der Väter, wenn ich noch mit euch selbst hadern muss und voraussichtlich auch mit euern spätern Nachkommen werde hadern müssen?

10. Für הן היתה ist mit den meisten der Neuern הֲנִהְיְתָה zu lesen. Die Fassung von הן als Fragepartikel entbehrt jede Begründung.

11. Ueber den Gedanken des ersten Halbverses sieh die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 6, 5. כבודו steht euphemistisch für כבודי; vgl. zu Jes. 66, 5.

12. שמים ist hier unmöglich richtig überliefert, denn der Himmel wird im A. T. stets nur zusammen mit der Erde angeredet oder als Zeuge angerufen, niemals allein; vgl. Deut. 31, 28. 32, 1. Jes. 44, 23. 49, 13. Ps. 148, 4. 7. Für שמִים ist ohne Zweifel

עַמִּים zu lesen. Auch im zweiten Halbverse ist das widersinnige חרבו in חִרְדוּ zu ändern*) ,und darüber Jes. 32, 11 zu vergleichen. Der Ausdruck חרדו מאד ist eine zutreffende Glosse zu שערו, welches Verbum mit שׂ statt ס geschrieben sich äusserst selten findet und darum des Glossierens bedürftig schien. Andere ändern חרבו nach LXX und Itala in הַרְבֵּה, allein der Gebrauch dieses adverbialen Infinitivs mit Bezug auf den Grad ist keineswegs sicher, denn 1 Sam. 26, 21 Eccl. 7, 16. 17 kann der fragliche Ausdruck auch mit Bezug auf das Mass gefasst werden. Ausserdem ist die Verbindung הרבה מאד viel zu prosaisch für unsere Stelle.

13. יכלו passt durchaus nicht in diesen Zusammenhang, denn hier kann nur vom Behalten, nicht vom Fassen des Wassers die Rede sein. Man hat dafür יָכִלוּ oder יְכִלוּ vorgeschlagen, was aber womöglich noch minder passt. Mir scheint, dass zu lesen ist יִכְלוּ = יִכְלְאוּ, vgl. z. B. 1 Sam. 6, 10. Danach wäre der Sinn des Relativsatzes wörtlich: die das Wasser nicht zurückhalten, das heisst, die nicht verhindern, dass es versickert. Das Wasser ist Bild für Resourcen; vgl. V. 18. Das Bild erklärt sich aus den Wasserverhältnissen des alten Palästina.

14. Der Sinn des ersten Halbverses ist: ist denn Israel nur Sklave oder Leibeigener JHVHs und nicht vielmehr sein Sohn? Vgl. Joh. 8, 35, wo δοῦλος mit υἱός kontrastiert. Manche Erklärer ergänzen אלי hinter ישראל und geben der Präposition die Bedeutung „für mich“, aber dies wäre hier unhebräisch. Höchstens könnte dieser Begriff hier durch לי ausgedrückt worden; vgl. Am. 9, 7.

15. נצתו kommt nicht von יצת, das nur entbrennen oder verbrennen heisst und niemals ohne באש, respekt. כאש vorkommt. Der Stamm unseres Verbums ist נצת. Dieses heisst eigentlich schweigen, vgl. arab. نصت, aber für Hiph. und Niph. entsteht daraus im Sprachgebrauch, wie bei den sinnverwandten צמת, דמה und דמם, die Bedeutung „vernichten“, respekt. „vernichtet werden“; vgl. zu 9, 9. 11 und 51, 30.

16. ירעוך kann nicht richtig sein, denn dabei ist der Acc. in dem קדקד gedacht werden muss, unerklärlich. Die Versionen drücken etwas anderes aus und weichen untereinander ab, helfen aber nicht. Ich glaube, dass man zu lesen hat, יְרֹעֲוּךְ oder יְרַעֲעוּךְ = sie werden dich zerschmettern. Danach würde קדקד im Acc. der

*) Zu Ex. 19, 18 habe ich auf diese Stelle verwiesen, aber das geschah unbedacht, weil mir die oben vorgeschlagene Korrektur חרדו im Kopfe lag.

nähern Beziehung stehen und den Körperteil bezeichnen, der vom Schlag unmittelbar getroffen wird; vgl. Ps. 3, 8.

17. Subjekt zu תעשה ist offenbar der folgende Inf., der aber wie ein Femininum konstruiert wird. Die Schlussworte lauteten wohl ursprünglich הַנֹּתֵן מֵימֶיךָ בדרך = der dir Wasser am Wege schafft, das heisst bildlich, der dir mit Hilfe zur Hand ist, ohne dass du solche in der Ferne suchen müsstest. Das Bild ist vom Wanderer hergenommen, dem eine Quelle am Wege sehr willkommen ist.

18. Ueber das Bild vom Wasser sieh zu V. 13. Danach ist aber Wasser eines anderen trinken so viel wie auf dessen Hilfe angewiesen sein*).

19. רעה ist in physischem Sinne zu fassen, und für תוכחך hat man תוכחך zu sprechen und das Subjekt dazu aus רעתך zu entnehmen, während משבותיך das zweite Objekt bildet. Denn letzteres Verbum hat hier pädagogischen Sinn und wird daher wie לִמֵּד mit doppeltem Acc. konstruiert. Die beiden Adjektiva verteilen sich auf das Folgende so, dass רע auf עזבך und מר auf den durch לא פחדתי אליך ausgedrückten Begriff sich bezieht. Die Konstruktion wird dadurch allerdings schwerfällig, zumal, da man פָּחַדְתִּי für פַּחְדָּתִי zu lesen hat. פחד mit אל konstruiert heisst unter anderem in stürmischer Freude zueilen; vgl. Hos. 3, 5. Danach erhält man für das Ganze den Sinn: „dein Unglück sollte dich zurechtweisen und dir deinen schweren Abfall zu Gemüte führen. So wisse denn und sieh ein, dass du schlecht daran tatest, JHVH, deinen Gott, zu verlassen, und wie bitter dir jetzt ist, da dir mein Herz nicht mehr entgegenpocht."

20. Sprich mit allen Neuern שָׁבַרְתְּ und נִתַּקְתְּ als zweite Person fem. Im Folgenden ist aber das Kethib אעבור zu belassen. Israel, das im Bilde als störrige, das Joch abzuschütteln strebende Kuh erscheint, sagt danach, ich will nicht arbeiten; vgl. das zu Gen. 26, 14 über עֲבֹדָה Gesagte. Dass das Tier im Bilde spricht, kann nicht befremden; sieh zu Am. 4, 1. Kommt doch in der nüchternen Halacha so etwas vor und ebenfalls mit Bezug auf eine Kuh; vgl. Nasir 2, 2 אמר אמרה פרה זו הריני נזירה אם עומדת אני. Das Keri לא אעבור beruht auf Missverständnis von שברתי und נתקתי. Nachdem diese

*) In der Mischna wird dieses Bild sogar mit Bezug auf intellektuelle oder geistige Hilfe gebraucht; sieh Aboth 1, 11 und besonders Tosifta Jadaim Kap. 2, an welcher letzterer Stelle zu einem Rabbi gesagt wird, מימיך אנו שותים = wir trinken dein Wasser, das heisst, du bist unser Lehrer.

Verba als erste Person gesprochen und auf JHVH bezogen wurden, erschien hier ein Versprechen Israels, die Gebote JHVHs, der es vom Joche befreit, nicht mehr zu übertreten, an seinem Platze.

21. Für כלו oder כלה ist כֻּלָּךְ zu lesen. Der Ausdruck ist dann ein weiteres Objekt, während זרע אמת wie auch שורק das Prädikatsnomen bildet. נהפכת ist absolut gebraucht und der Satz ואיך נהפכת לי = wie bist du mir aber aus der Art geschlagen! Im Folgenden hat man für סוּרֵי zu sprechen סוּרִי als Imperativ fem. von סור und darauf entweder הגפן הנכריה oder גפן נכריה zu lesen. Sonach erhält man für den Schlussatz den Sinn: fort mit dir, du unechter Weinstock!

22. Für נכתם ist höchst wahrscheinlich נִכְתָּב zu lesen: vgl. 17, 1 und besonders Jes. 65, 6.

23. Bei נטמאתי ist an die Vorstellung der Beziehungen zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe zu denken, denn die eheliche Untreue wird gewöhnlich durch טמא ausgedrückt; vgl. Num. 5, 13. 14. 20. Auch Hos. 5, 3. 6, 10 wird dieses Verbum mit Bezug auf den Abfall von JHVH und den Götzendienst gebraucht. Der Satz אחרי הבעלים לא הלכתי ist wahrscheinlich eine Glosse zu לא נטמאתי, denn Jeremia selber wird schwerlich das von ihm gebrauchte Bild erklärt haben. דרכך בגיא ist = dein Tun und Treiben im Tale. Gemeint ist der heidnische Kultus im Tale Ben Hinnom. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „leichtfüssige Kamelstute, die ihre eigenen Wege kreuzt“, jedoch ohne sagen zu können, was unter diesem Bilde zu verstehen sei. Zudem ist die Bedeutung „kreuzen“, die man bei dieser Wiedergabe für שרך annimmt, nicht bewiesen; denn der Vergleich mit شِرَاك Schuhriemen und شَرَك Schlinge erbringt dafür keinen überzeugenden Beweis. Tatsächlich heisst קלה hier nicht leichtfüssig, snodern heftig erregt, sieh zu 3, 9 und vgl. arab. قِلّ und قِلّة Aufregung vor Zorn oder irgendeinem heissen Verlangen. Der hebräische Ausdruck ist hier vom geschlechtlichem Triebe so gebraucht. Für מְשָׂרֶכֶת spricht man besser מַשְׂרֶכֶת als Hiph. Im Arabischen drückt شرك IV den Begriff „assoziieren“ aus, und ähnliche Bedeutung hat hier das hebräische Verbum. Was endlich דרכיה betrifft, so kann alles Tun, das die Befriedigung des geschlechtlichen Triebes zum Zwecke hat, im Hebräischen durch den Sing. oder Pl. von דרך ausgedrückt werden; sieh zu 3, 13. Gen. 6, 12. Hos. 2, 8. Pr. 30, 19 und vgl. in der Sprache der Mischna דרך ארץ = res Veneris. Danach wird Israel hier wegen seiner Vielgötterei genannt eine brünstige

Kamelstute, die ihren geschlechtlichen Trieb durch mehr als einen Hengst befriedigt.

24. Für תאנתה hat man תַּאֲוָתָהּ zu lesen und das Suff. in ישיבנה auf dieses Nomen zu beziehen, das das Hauptsubjekt eines zusammengesetzten Satzes bildet, dessen Sinn ist: ihre Lust, wer kann sie unterdrücken?

25. Für das sprachlich unmögliche מיחף ist unbedingt מִיחֹף oder מִיחַף, Inf. constr. + מן, zu lesen und das folgende מצמאה zu vergleichen, statt dessen, wenn der Ausdruck nicht einem vorherg. Inf. entspräche, es מִצָּמָא heissen würde. Das fragliche Verbum, wovon das Perf. יָחַף lauten würde, entspricht etymologisch dem arab. حفى und heisst, wie dieses, von vielem Laufen wunde Füsse haben. Dass das Partizip oder Adjektiv יָחֵף barfüssig heisst, verschlägt nicht viel, denn auch im Arab. bedeutet das Partizip حافٍ beides, barfüssig und vom Laufen wunde Füsse habend. Danach heisst der Satz: lauf dir die Füsse nicht wund und die Kehle trocken.

26. Hier verstehen die Erklärer den ersten Halbvers fälschlich von der Scham des Diebes. Diese Fassung ist falsch, weil גַּנָּב einen professionellen Dieb bezeichnet, und bei einem solchen kann von Scham, die er, wenn er erwischt wird, fühlte, nicht die Rede sein. Gemeint ist Enttäuschung. Wie der ausgefundene Dieb enttäuscht wird, weil er dann statt das Gestohlene zu behalten dasselbe doppelt und unter Umständen sogar vier- und fünffach erstatten muss — vgl. Ex. 21, 37. 22, 3 — so findet sich Israel über seinen Götzendienst enttäuscht, denn die Götzen vermögen ihm in der Not nicht zu helfen, und JHVH entzieht ihm deswegen seine Hilfe. Der Begriff „Enttäuschung" und nicht der Begriff „Schande" ist es auch, der dem Gebrauch von בשת als Bezeichnung von Götzen zu Grunde liegt. An בית ist trotz LXX, Itala und Syr., die בְּנֵי dafür ausdrücken, nichts zu ändern. Dass בית ישראל dem Sinne nach mit dem Pl. konstruiert wird, ist ganz im Geiste der hebräischen Sprache; vgl. V. 4. 3, 18. 20. 5, 11. 10, 1. Jes. 7, 13 und viele andere Stellen.

27. Weder das Kethib noch das Keri ist richtig. Das Richtige ist יְלִדְתָּנוּ oder יְלִדְתָּנִי.

28. Hier bieten LXX am Schlusse noch den Zusatz ומספר חֻצות ירושלים, der mir echt zu sein scheint.

30. Für בניכם ist wahrscheinlich mit anderen אבתיכם zu lesen. Aber auch im zweiten Halbvers, zu dem aus dem ersten לשוא zu ergänzen ist, hat man חרבכם נביאיכם in חרבי בכם ובבניכם zu ändern.

Dann die Fälle, wo die Israeliten einen lästigen Propheten töteten, können nicht häufig genug gewesen sein, um den Vergleich mit dem reissenden Löwen zu rechtfertigen. Letztere Emendation hat auch das für sich, dass JHVH danach von seiner durchgehenden Züchtigung spricht, von der die Väter, die gegenwärtige Generation und deren herangewachsene Kinder betroffen wurden, denn dies passt hier recht gut.

31. Nach Buhl kann ראה auch von der Wahrnehmung durch das Gehör gebraucht werden, und er führt den hier vorliegenden Satz ראו דבר יהוה zusammen mit Gen. 2, 19 und Ex. 20, 18 als Belege dafür an. Was nun die Genesisstelle betrifft, so verweise ich auf meine Bemerkung dazu, worin nachgewiesen ist, dass sie von den Exegeten missverstanden worden. In der Exodusstelle wieder ist der Gebrauch von ראה dadurch erklärlich, dass mit dem Donner der Blitz verbunden ist, der mittelst des Gesichts wahrgenommen wird. Dass aber ראה gebraucht werden kann vom Hören artikulierter Laute, geht aus nirgends hervor, denn hier ist für הדור אתם ראו דבר יהוה zu lesen הֲרְאִיתֶם רָאוּ דְּבַר יהוה = seht doch, spricht JHVH. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 10, 24. 17, 25. Gemeint ist das Einsehen des darauf Folgenden, denn die Wahrnehmung durch den Intellekt kann wohl durch ראה ausgedrückt werden. מאפליה ist nach der Angabe der Lexika aus מאפל und יה = יָהּ zusammengesetzt, wie שלהבתיה. Wir aber haben zu Jos. 24, 7 nachgewiesen, dass מאפל kein hebräisches Wort ist; folglich kann es auch kein zusammengesetztes Substantiv geben, wovon מאפל einen Bestandteil mit selbständiger Bedeutung bildete. Für מאפליה ist nach Aqu. und Symmach., von denen ersterer den fraglichen Ausdruck durch ὀψίγονος und letzterer durch ὄψιμος wiedergibt, wie auch Midrasch rabba Num. Par. I, wo unser Wort mit dem Ex. 9, 32 אָפִיל vorkommenden kombiniert wird, מַאֲפִילָה*) zu lesen. ארץ מאפילה ist, wie im Midrasch richtig erklärt wird, ein Land, das späte Ernten hervorbringt. An רדנו endlich ist nichts zu ändern, nur muss man dabei nicht an das Herumschweifen selbst denken, sondern an dessen Zweck. Im Arabischen bezeichnet رائد, Partizip von راد, dem das hebräische רוד entspricht, jemand, der, seinem wandernden Stamm vorangehend, herumzieht, um für ihn eine Lagerstätte mit Weide und Wasser auszufinden. Danach ist hier

*) Dass der in Rede stehende Ausdruck im Midrasch trotz obiger Kombination jetzt wie im massoretischen Texte מאפליה lautet, verschlägt nicht viel; sieh zu Gen. 21, 16.

רדנו so viel wie: wir sind ausgegangen auf die Suche nach einem andern Gotte; vgl. zu Hos. 12, 1. Das vorhergehende Bild ist hier also noch festgehalten. Wenn JHVH sich für die Israeliten in der Vergangenheit als Wüste, die nichts bietet, oder auch nur als Land, dessen Früchte spät reifen, erwiesen hätte, wäre es natürlich gewesen, dass sie sich nach etwas Besserem, das heisst, nach einem hilfreichern Gott, umgesehen; so aber findet JHVH ihre Handlungsweise unerklärlich.

33. Auch hier ist דרך beidemal in dem zu V. 23 angegebenen Sinne zu verstehen. Den zweiten Halbvers hat man neuerdings für korrupt erklärt. Rothstein gibt den Satz in der Uebersetzung von Kautzsch also wieder: Zu dem Ende hast du dich auf deinen Pfaden selbst vor Verbrechen nicht gescheut.“ Wie er das in dem hebräischen Text herausliest, ist mir unbegreiflich. Der Text ist hier vollkommen unbeschädigt, nur muss רעות nicht sachlich, sondern persönlich verstanden und dem Zusammenhang nach als Bezeichnung der schlimmsten Ehebrecherinnen gefasst werden. Denn das Adjektiv wird durch den Artikel zum Superlativ, und die Femininendung zeigt, dass Frauen gemeint sind; vgl. mit Bezug auf den letztern Punkt 1 Sam. 4, 20 הנצבות = הנשים הנצבות. Bei למדת kommt nicht der wirkliche Vollzug der Handlung, sondern nur deren Möglichkeit in Betracht; vgl. zu Lev. 26, 26. Im Vorhergehenden heisst es: „wie fein du es anzustellen verstehst, Buhlen zu werben?“ und nun wird hinzugefügt, „wahrlich, selbst die schlechtesten Weiber kannst du deine buhlerischen Künste lehren“, das heisst auch sie können wegen deiner buhlerischen Künste bei dir in die Schule gehen.

34. Für בכנפיך ist mit andern nach LXX בכפיך zu lesen.*) Aber damit allein ist die Sache hier noch nicht abgetan; man hat auch דְּמֵי נְפָשׁוֹת für דם נפשות und בָּנִים für אביונים zu lesen. בנים נקיים ist dann Apposition zu נפשות. Denn es ist hier von den Kinderopfern die Rede; vgl. V. 23 דרכך בגיא. Mord schlechtweg kann hier, wo es sich lediglich um den Götzendienst handelt, nicht in Betracht kommen. מצאתים ist zweite Person fem. (gegen LXX) mit Suff. Der Rest des Verses ist im jetzigen Zusammenhang undeutbar. Es muss hinter oder vor כי etwas ausgefallen sein.

36. Mit תזלי = תְּאזלי von אזל kommt man hier nicht weit. Möglicherweise ist das Wort תְּזֹלִּי zu sprechen. Dieses Verbum

---

*) Ganz denselben Schreibfehler haben wir zu Lev. 1, 17 nachgewiesen.

würde dem arab. قال, med. ى, V entsprechen und wie dieses bedeuten, sich gesellig zeigen, lieb oder freundlich tun. Es war natürlich, dass die Israeliten, die mit Aegypten politische Beziehungen anzuknüpfen strebten, ihm gegenüber freundlich taten. Am Schlusse ist wahrscheinlich להם in בהם zu ändern.

III.

1. Streiche das am Anfang einer Rede unmögliche לאמר. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. הן heisst, wie sonst הנה, angenommen, gesetzt den Fall; sieh zu Ex. 3, 13. Für הישוב אליה drücken LXX aus השוב תשוב אליו, was zum zweiten Halbvers besser passt. Der Satz הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא erscheint mir höchst unpassend, und ich bezweifle daher seine Echtheit. Der Text dieses Satzes stand auch für die Alten nicht fest, denn LXX und Vulg. bringen האשה für הארץ zum Ausdruck.

3. V. a emendiert man neuerdings nach LXX ומנעוריך רעיך הרבים למוקש היו לך = und von deiner Jugend an waren deine vielen Liebsten zum Fallstrik für dich. Allein היה ל kann nur heissen zu etwas werden, aber nicht zu etwas sein. (Letzteres ist auch sehr zweifelhaftes Deutsch.) Ausserdem darf bei dieser Verbindung das, wozu das Subjekt wird, gut klassisch dem Verbum nicht vorangehen. Von Hunderten von Fällen gibt es meines Wissens nur zwei Ausnahmen, und die sind Ez. 36, 2 und Thr. 1, 8*). אשה fehlt in LXX und Itala, und darauf hin lautet das Dictum Rothsteins in Kittels Biblia Hebraica „delendum“. Aber wie kam das Wort in den hebräischen Text? Nicht doch; nicht dieses, sondern das darauf folgende Wort ist zu streichen. אשה aber ist aus נְחֻשָׁה korrumpiert, und erst nach dessen Korruption kam nach falscher Vermutung זונה dazu, um den Sinn zu vervollständigen. Ueber die Verbindung מצח נחשה zur Bezeichnung des unverschämten Trotzes vgl. Jes. 48, 4.

4. מעתה ist hier entweder = darauf oder unter solchen Umständen.

---

*) Ps. 189, 22 bildet hiervon keine Ausnahme, denn dort heisst לאיבים היו לי nicht sie wurden meine Feinde, sondern sie gelten mir als Feinde, und Ps. 112, 6 zähle ich nicht mit, weil dort לזכר mehr als eine grammatische Beziehung zulässt, und weil der Dichter wegen der alphabetischen Ordnung des Psalms die Voransetzung dieses Wortes in jedem Falle als poetische Lizenz sich gestatten durfte.

5. ותוכל könnte wohl für ותוכלי verschrieben sein und heissen, du brachtest beides fertig, die angeführte Rede und die bösen Taten, die miteinander unverträglich sind, vgl. Jes. 1, 13 און ועצרה als Objekt dieses Verbums, doch wahrscheinlich ist das Wort aus ואנכי verderbt und dieses bloss Schlagwort; sieh zu V. 19.

6. Für הלְכָה ist, dem vorherg. עשתה entsprechend, הָלְכָה zu sprechen, weil zur Zeit Josias das hier beschriebene Treiben im nördlichen Reiche bereits der Vergangenheit angehörte. Im Schlusssatz ist das ungrammatische ותזני in וַתִּזֶן zu ändern. Jod ist aus dem ersten Köpfchen des Schin verdoppelt.

7. Das Kethib, das וַתִּרְאֶהָ gesprochen werden will, ist nicht minder gut als das Keri. Für בגודה aber ist hier und V. 10 בּוֹגֵדָה zu lesen, denn das Verbaladjektiv der Form קָטוֹל bildet kein Femininum.

8. Für וארא lies nach Syr. וַתֵּרא und streiche כל, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. כל אדות ist keine hebräische Verbindung.

9. קֹל ist Inf. constr. von קלל, vgl. Targum, nur ist der Ausdruck nicht im Sinne von „geringfügig“ oder „unbedeutend“ zu fassen, wie dort geschieht, sondern ungefähr in der zu 2, 23 für das Adjektiv קַל nachgewiesenen Bedeutung. Für das in dieser Verbindung unmögliche וַתֶּחנף lesen mehrere alte Versionen וַתַּחנף als Hiph., und damit geben sich alle Neuern zufrieden, weil die grammatische Schwierigkeit dadurch beseitigt wird. Aber bietet nicht die Stellung des so emendierten Satzes eine erhebliche Schwierigkeit? Müsste nicht ein solcher Satz nach ותנאף את העץ ואת האבן stehen statt davor? Das einzige, was die Stellung des fraglichen Satzes rechtfertigen kann, ist die Annahme, dass er statt der jetzigen allgemeinen Aussage über die Sündhaftigkeit Israels ursprünglich eine bestimmte Sünde nannte und zwar eine solche, die mit der gleich darauf genannten in dieselbe Kategorie gehörte. Aus diesen Gründen ist für ותחנף את הארץ zu lesen וַתִּנְאַף את הָארוֹן = und sie buhlte mit der Lade, das heisst, sie zollte der Lade abgöttische Verehrung. Nur so erklärt sich der Ausfall gegen die Lade in V. 16; sieh die Bemerkung dazu.

10. Unmittelbar vor diesem Verse ist etwas ausgefallen oder absichtlich beseitigt worden. Die ausgefallenen oder getilgten Worte nannten die Bestrafung Judas für seinen schweren Abfall. Auf diese Bestrafung weist hier בכל זאת hin. Sonst hätte dieser Ausdruck keinen Sinn. Den Ausdruck כי אם בשקר, der keinen rechten

Gegensatz zu בכל לבה bildet, halte ich nicht für ursprünglich, das heisst, ich glaube, er rührt schon von dritter Hand her; sieh zu V. 19.

12. An dem Satz לא אפיל פני בכם nimmt, so viel ich weiss, kein Erklärer Anstoss, weil die Wendung הפיל פ׳ פניו nach Angabe der Lexika „finster blicken“ bedeutet und man sich damit zufrieden gibt, obgleich dies hier passt, wie die Faust aufs Auge. Man vergleicht gewöhnlich Gen. 4, 5. 6, aber danach müsste es hier heissen לא יִפְּלוּ פני. Ausserdem ist auch die Konstruktion mit ב der Person unerklärlich. Der fragliche Satz lautete ursprünglich לא אָפִיץ בָּנַי בַּגּוֹיִם = ich kann meine Kinder nicht lassen unter die Heiden zerstreut. Ueber die Fassung des Verbums sieh Gen. 38, 23. Was für obige Erklärung spricht, ist בנים in V. 14, besonders aber hier חסיד, das an dieser Stelle, wie arab. بَرّ und zum Teil lat. pius, von den Beziehungen zwischen Vater und Kind gebraucht ist und „liebevoller Vater“ heisst.

13. Der Satz ותפזרי את דרכיך לזרים ist von alters her missverstanden worden, und er hat auch in moderner Zeit die absurdesten Deutungen erhalten. Ewald übersetzt „und umherwarfst deine Schritte nach den Fremden“, Rothstein bei Kautzsch „dass du Kreuz- und Querwege eingeschlagen hast, um dich den Fremden hinzugeben“ und ähnlich andere, alles weil man דרך in seiner gewöhnlichen Bedeutung versteht, während dieses Nomen hier den zu 2, 23 angegebenen Sinn hat. פזר aber heisst von etwas reichlich geben, damit freigebig sein; vgl. Ps. 112, 9. Pr. 11, 24. Danach heisst der Satz: dass du mit deiner Liebe verschwenderisch warst gegen die Fremden.

14. בעלתי, begrifflich dem זרים entgegengesetzt, hat Präsensbedeutung und heisst: ich bin ja euer Herr. Wie ממשפחה zeigt, ist unter עיר nicht eine fremde Stadt, sondern die Heimatstadt des Betreffenden zu verstehen. Nur einen aus einer Stadt und zwei aus einer Sippe erbietet sich JHVH in die Heimat zurückzubringen, weil der Rest teils im Exil im Elend umgekommen, teils völlig heidnisch geworden ist. Zu beachten ist, wie erstaunlich klein die Städte waren, sodass eine Stadt nur etwa eine halbe Sippe zu Einwohnern hatte.

16. Für ולא יזכרו בו ולא יפקדו ist zu lesen ולא יִזָּכֵר ולא יִפָּקֵד. Die Art und Weise, wie hier von der Lade gesprochen wird, erklärt sich aus der Bemerkung zu V. 9. Die starke Betonung 1 K. 8, 9, dass die Lade nichts als die Bundestafeln enthielt, beweist,

dass ihr Inhalt, in der ältern Zeit wenigstens, ein anderer war. Was sie früher enthielt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber jedenfalls etwas, das dem Geiste des Monotheismus zuwider war; vgl. zu 1 Sam. 6, 19 und 2 Chr. 35, 3. Wegen des mit der Lade getriebenen Unfugs, wurde sie tatsächlich in der inneren Ausstattung des zweiten Tempels weggelassen; vgl. Joma 52b. Jeremia konnte jedoch dies nicht voraussehen. Denn ein anderes ist es, in Zeichen der Gegenwart die Deutung auf ein politisches Ereignis in der nächsten Zukunft zu erblicken, ein anderes aber, die Abschaffung eines althergebrachten und abgöttisch verehrten Heiligtums mindestens hundert Jahre vorher vorauszusehen. Das Stück V. 6—18 kann daher von Jeremia nicht herrühren, sondern muss ein späterer Einschub sein; sieh zu V. 19.

17. Die Worte לשם יהוה לירושלים, die in LXX fehlen, scheinen aus etwas anderem verderbt, aber das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln. Statt deren muss der ursprüngliche Text einen Satz gehabt haben, worin von den Israeliten die Rede war; denn auf die Heiden, die nach Jerusalem kommen werden, kann sich der zweite Halbvers unmöglich beziehen.

18. Man beachte, dass nach dem ersten Halbvers Juda bereits im Exil ist. Hier kann also Jeremia nicht reden; sieh die folgende Bemerkung.

19. Hier knüpft die Rede an V. 5 an, und alles dazwischen, ist, wie bereits gesagt, ein späterer Einschub. Am Ende jenes Verses hatte der Redaktor ואנכי, womit unser Vers anfängt, als Schlagwort, das ihm bei der Einschaltung leiten sollte, an den Rand geschrieben. Aus diesem ואנכי ist dort in der Folge das jetzige ותוכל entstanden. Für איך ist אַךְ zu lesen. Letztere Partikel gibt hier dem Satze dieselbe Färbung wie das deutsche „erst“. Denn für ואמר an der Spitze ist וְאַחַר zu lesen, das dem vorherg. אך entspricht. Für בבנים drückt LXX Vat. בגוים aus, aber die Recepta ist durch אבי in V.b geschützt. Der Pl. בנים will jedoch keineswegs andeuten, dass JHVH ausser Israel noch andere Kinder hat. Denn „unter die Kinder tun“ ist hebräisch = wie ein Kind behandeln und kann auch mit Bezug auf ein einziges Kind gesagt werden; vgl. Ps. 118, 7 יהוה לי בעזרי. צבי steht im st. absol., und in צבאות steckt ein Nomen abstractum von demselben Stamme. Die Aussprache des letzteren ist wahrscheinlich צִבְאוֹת. Das Nomen ist hier aber in konkretem Sinne gebraucht und bezeichnet etwas, wonach verlangt wird. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn:

und ich hatte gedacht, wenn ich dich erst als Sohn behandelt und dir ein begehrenswertes Land, einen herrlichen Besitz, gegeben habe, den die Völker begehren, dann würdest du mich Vater nennen.

20. Ueber אכן sieh zu Gen. 28, 16. Die Partikel leitet hier ein das Geständnis JHVHs, dass seine im vorherg. Verse ausgesprochene Voraussetzung nicht eintraf. Für בגדה ist nach mehrern der alten Versionen כְּבֶגֶד zu lesen. Andere belassen die Recepta und schalten davor כאשר ein, aber dieses kann bei folgendem Perf. nur heissen „als“ oder „nachdem“, was jedoch hier nicht passt. An מרעה ist trotz LXX, Syr. und Targum, die statt dessen ברעה ausdrücken, nichts zu ändern; nur muss man den Ausdruck verstehen. Denn רֵעַ bezeichnet, wie immer in solchem Bilde bei den Propheten, nicht den legitimen Gatten, sondern den Buhlen, vgl. z. B. V. 1, und מן ist hier vom Beweggrund zu verstehen. Danach wird Israel hier mit einem Weibe verglichen, das um des Buhlen willen eine eheliche Untreue begeht.

21. Streiche על, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, dann lies nach LXX מִשְּׁפַיִּים für שפיים.

22. Im zweiten Halbvers ist אֲנַחְנוּ für אתנו zu lesen. Danach ist der Satz = da sind wir, wir sind ja die Deinen.

23. Da לשקר offenbar auch auf המון הרים sich bezieht, so fordert der Rhythmus auch unmittelbar vor גבעות ein selbständiges Wort. Deshalb ist für מגבעות zu lesen רָם גבעות; vgl. Ez. 6, 13 und 20, 28 כל גבעה רמה. Die Korruption ist entstanden dadurch, dass Reš wegen des Vorherg. irrtümlich wegfiel, worauf man das verwaiste Mem zum folgenden Worte schlug. Für הָמוֹן aber hat man הֲמוֹן zu sprechen. Die Massora macht aus הָמוֹן הרים einen vollständigen Satz, doch lässt sich nicht sagen, welchen wegwerfenden Sinn sie dabei dem המון als Prädikat gibt.

24. Ueber בשת als verächtliche Bezeichnung für Götzen und Götzendienst sieh zu 2, 26.

IV.

1. מפני ist so viel wie: um mir Platz zu machen, das heisst, um mich in der göttlichen Verehrung an Stelle der שקוצים treten zu lassen. ולא תנוד, das einen Umstandssatz bildet ist = ohne zu schwanken; sieh K. zu Ps. 56, 9.

2. ונשבעת וגו׳ gehört noch zum Vordersatz; der Nachsatz beginnt erst mit dem zweiten Halbvers. Der Sinn ist: und schwörst

den Schwur „bei JHVH!" in Redlichkeit und mit Recht. Denn solange die Israeliten fremde Götter verehren, haben sie kein Recht, bei JHVH zu schwören; sieh die Schlussbemerkung zu Jes. 48, 1. Für das erste בו ist בך und ובי תִּתְהַלָּל für ובו יתהללו zu lesen. Durch die Bekehrung der Israeltten zu JHVH kann sich das Verhältnis zwischen ihm und den Heiden nicht günstiger gestalten. Im Gegenteil, in dem Masse als JHVH sich Israel auf dessen Bekehrung zuwendet, rächt er an den Heiden die Unbilden, die sie seinem Volke zugefügt haben. Dagegen erfreuen sich die zu JHVH bekehrten Israeliten seines Segens und seiner Hilfe, sodass sie ihm ihre Triumpfe verdanken, und die Völker können in ihren gegenseitigen Segnungen sie als Muster eines gesegneten Volkes nennen.

4. Für ערלות ist nach mehrern Handschriften עָרְלַת zu lesen und über das Bild zu Deut. 10, 16 zu vergleichen.

5. מלאו ist adverbialisch mit dem vorherg. Verbum zu verbinden. קראו מלאו ist danach = ruft und gebt euerem Rufe sein מְלֹא, das heisst, ruft so laut als ihr nur könnt; sieh den vorletzten Paragraphen in der Bemerkung zu Ex. 32, 29.

6. Für ציונה ist zweiffellos צָפוֹנָה zu lesen; vgl. zu 9, 18. Die Flagge soll in der Richtung nach dem Norden hin geschwungen werden, woher nach V. b die Gefahr kommen wird. Nach der Recepta soll die Flagge geschwungen werden in der Richtung nach Zion hin als Zeichen, dass man dahin fliehen und flüchten muss. Allein danach kann Zion hier nur mit Jerusalem identisch sein, während die eine Stadt, mag sie noch so gross gewesen sein, alle Bewohner des Landes nebst ihrer Habe unmöglich fassen konnte; vgl. auch V. 5 אל ערי המבצר.

7. Für תצינה ist wohl תִּנָּצֶינָה als Niph. zu lesen, da Kal von נצה kaum intransitive Bedeutung haben kann.

10. Für ואמר ist entschieden לאמר zu lesen und dieses von יתמה in vorherg. Verse abhängen zu lassen. Unter נביאים in V. 9, sind selbstredend die falschen Propheten zu verstehen. Diese und, wie es scheint, auch die Priester, die, als die Gefahr zu drohen begann, dem Volke versicherten, dass der Frieden nicht gestört werden würde — vgl. 6, 14 und Ez. 13, 6 — werden bei der Ankunft des Feindes, um sich bei dem Volke zu entschuldigen und ihre Ehre zu retten, vorgeben, JHVH selber hätte sie getäuscht und prophetisch Frieden schauen lassen, respekt. durch Orakel versichert, während nichts weniger als Frieden in Aussicht stand,

Nach der Recepta spricht Jeremia hier einen Vorwurf aus, den JHVH unmöglich verdient haben kann.

11. יאמר לעם הזה ist = wird bestellt werden für dieses Volk; vgl. z. B. 1 K. 11, 18. Subjekt des Verbums ist רוח. Für צח ist מִצַּד zu lesen, und מצד שפים וגו' ist soviel wie: von den kahlen Höhen her, die in der Wüste sind. Neben צח, das nur Adjektiv sein kann, lässt sich שפים grammatisch in keiner Weise unterbringen.

12. אלה bezieht sich auf לזרות und להבר im vorherg. Verse, und die vorgeschlagene Präposition ist komparativisch zu fassen. Was לי betrifft, so kann ל nicht nur beim Passivum das aktive Subjekt angeben, sondern auch bei intransitiven Verben die Person bezeichnen, welche die Handlung oder den Zustand veranlasst; vgl. zu B. 15, 8 עצמו לי אלמנותיו = ich machte, dass seine Witwen zahlreich wurden. Danach ist hier רוח מלא מאלה יבוא לי so viel wie: ein Wind zu mächtig für diese Zwecke — nämlich fürs Worfeln und Reinigen — wird kommen auf meinen Befehl; vgl. Kimchi.

13. Für כעננים drücken vier der alten Versionen כענן aus, und dieses ist auch herzustellen, denn von dem im A. T. an achtzigmal vorkommenden ענן findet sich der Pl. sonst nirgends. ענן ist hier Bild eines zahlreichen Heeres; vgl. Ez. 30, 18 und 38, 9.

14. Für תלין drücken vier der alten Versionen den Plural aus, doch beruht dies lediglich auf Sprachverschiedenheit. Im Hebräischen kann ein auf den Pl. eines Nomen fem. bezügliches Verbum auch im Sing. fem. stehen, vgl. zu B. 51, 29 קמה, was in den anderen Sprachen nicht angeht.

15. Die Botschaft kommt von Dan, das an der nördlichen Grenze des Landes lag, weil die Gefahr vom Norden her drohet; vgl. 8, 16.

16. Sprich הִזְכִּירוּ לגוים הֻנָּה הִשְׁמִיעוּ. Die Worte bilden sodann die Kunde des im vorherg. Verse erwähnten מגיד und משמיע און, und ihr Sinn ist: man hat Völker h i e r h e r entboten, wider Jerusalem aufgerufen! Zu dieser Emendation zwingt der Umstand, dass הִנֵּה mit folgendem Imperativ unhebräisch ist; vgl. K. zu Ps. 134, 1. Auch leuchtet dabei nicht ein, wer hier angeredet wird. Was darauf folgt ist Fortsetzung der Kunde, die erst mit dem letzten Gliede zu Ende kommt. Der Ausdruck נצרים ist nicht ganz sicher, denn das sinnverwandte שמר heisst wohl belagern, aber für נצר lässt sich diese Bedeutung nicht bestimmt nachweisen; vgl. zu Jes. 1, 8. Targum drückt statt dessen כצָּרִים aus, das jedoch nicht

recht passt, weil danach eine weitere Ausführung des Bildes von der Weinlese folgen müsste, was aber nicht der Fall ist. LXX und Syr. haben ebenfalls etwas anderes gelesen, doch ist nicht klar was.

17. Hier spricht, wie bereits oben gesagt, nicht mehr der Bote, sondern JHVH.

18. Hinter עָשׂוֹ, das Inf. absol. ist, ist עָשׂוּ durch Haplographie verloren gegangen. Mehrere Handschriften bieten עָשׂה עָשׂוּ, aber der Wegfall des Verb. fin. erklärt sich leichter, wenn der Inf. עָשׂוֹ geschrieben war. Das den Satz כי מר וגו' antizipierende זאת ist Objekt zu עָשְׂתָה, das aus dem vorherg. Verbum zu ergänzen ist, während רעתך in ethischem Sinne gefasst das Subjekt dazu bildet. Wegen dieser Fassung vokalisiert die Massora in V. a עָשׂוֹ, das als Inf. absol. jede Verbalform ersetzen kann. Der Sinn des zweiten Halbverses ist danach wie folgt: dies — dass es dir so bitter ist, dass es dir ans Leben geht — hat dein Frevel getan.

19. Streiche einmal מעי, dessen Wiederholung auf falscher Fassung des Ausdrucks als Ausruf beruht, während er Subjekt des folg. Verbums ist, das man in יָחִילוּ zu ändern hat. Bei dieser Verbindung bildet קירות לבי ein weiteres Subjekt des vorhergeh. Verbums, während das auf לבי bezügliche הֹמֶה nach der Bemerkung zu Gen. 3, 8 korrekt ist. אחרִשׁ ist transitiv zu fassen, vgl. Hi. 11, 3, und das zweite לבי ist Objekt dazu. שמעתְּ aber kann nicht richtig sein, denn der נפש kann keine sinnliche Wahrnehmung zugeschrieben werden; vgl. K. zu Ps. 139, 14. Man muss dafür שמעתִּי lesen. Zu נפשי ist לא אחרש und כי שמעתי zu תרועת מלחמה zu supplizieren. Sodann ist der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, der: mein Inneres bebt. Ich erbebe am ganzen Herzen, das mir so tobt. Ich kann mein Herz nicht stillen, denn ich höre Trompetenschall, meine Seele nicht, denn ich vernehme den Lärmruf des Krieges.

20. Für שֻׁדדו אהָלַי hat man שֻׁדְּדוּ אָהֳלִי zu sprechen. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil der personifizierte Staat nur ein einziges Zelt haben kann; vgl. Jes. 54, 2 und besonders hier 10, 20. Das Subjekt zu שדדו ist als selbstverständlich nicht genannt. Gemeint sind die Feinde.

23. Für תהו ובהו drücken LXX bloss בהו aus, was mir das Richtige scheint. Für ואל aber ist ואת zu lesen. ראה mit אל konstruiert findet sich nur Jes. 17, 7, wo das Verbum aber eine andere, in diesem Zusammenhang durchaus unpassende Bedeutung hat.

24. Für התקלקלו ist zu lesen התחלחלו = sie sind erschüttert.

26. Streiche nach LXX den Artikel bei המדבר. Für נִתְּצוּ aber ist נִצְּתוּ als Niph. von נצת zu lesen und darüber zu 2, 15 zu vergleichen. Nur dazu passen die Schlussworte.

28. זמתי drücken LXX hinter נחמתי aus, was bedeutend besser ist, da der Rhythmus dadurch gewinnt.

29. מקול פרש וגו׳ = ob des Gerüchts von Reitern nnd Bogenschützen. Ueber diesen Gebrauch von קול vgl. den Gebrauch dieses Nomens in der Sprache der Mischna. Möglich wäre jedoch auch der Sinn: auf den Ruf „Reiter und Bogenschützen!“ — vgl. 50, 46 — aber keineswegs kann קול פרש hier so viel sein wie: der Lärm von Reitern. Denn, abgesehen davon, dass es beim Vernehmen des Lärmens der Reiter bereits zu spät ist, zu fliehen, müsste danach die Flucht nicht durch ברח, sondern durch נוס ausgedrückt sein; vgl. Jes. 24, 18 und sieh zu Ri. 9, 21. Für העיר drückt LXX beidemal הארץ aus, doch liegt dieses graphisch zu fern. Es genügt vollkommen wenn man bloss den Artikel streicht. כל עיר heisst dann jede Stadt des Landes. Der Schlussatz mit seinem בהן, wofür im Vorhergehenden jede Beziehung fehlt*), und seinem ungrammatischen איש ist uns schwerlich intakt erhalten. איש ist ungrammatisch, weil man korrekter Weise hebräisch nur sagen kann אין איש ישב, nicht aber אין ישב איש; sieh die folgende Bemerkung.

30. Wegen des auf אַתְּ bezüglichen Partizips masc. und wegen des unkorrekten Satzes am Ende von V. 29 will mir scheinen, dass zwischen diesem und dem vorherg. Verse etwas ausgefallen ist, und dass durch einen ungeschickten Versuch, die Lücke auszufüllen, der Schluss jenes und der Anfang dieses Verses gelitten haben.

31. Es ist durchaus unnötig, כחולה in כַּחֲלָה zu ändern, da חולה sehr gut Partizip von חול sein kann; vgl. 2 K. 16, 7 קומים von קום. In צרה steckt ein Substantiv von צרח schreien.

V.

1. Streiche אם יש, das durch Dittographie aus dem vorherg. איש entstanden ist. Was die Sache betrifft, so ist es kaum nötig,

*) Denn selbst, wenn man für כל העיר nach LXX כל הארץ liest, wie die meisten der Neuern tun, müsste es darauf bezüglich בה statt בהן heissen.

zu sagen, dass Jeremia hier ungemein übertreibt. Fand sich doch in Jerusalem ein Mann, der Jeremia gegen das erbitterte, ihn zu töten drohende Volk, schützte, ein anderer, der ihn aus der Grube zog, und die Fürsten, die ihm und seinem Schreiber Baruch rieten, sich vor dem ergrimmten König zu verbergen; vgl. 26, 24. 38, 7—13 und 36, 19. Und es wird wohl noch andere rechtschaffene Männer in der grossen Stadt gegeben haben. Aber nicht nur Jeremia, sondern auch die andern Propheten haben als schwärmende Idealisten ihr Volk schwärzer gemalt als es war. Und die spätern Rabbinen haben ein Gleiches getan. ואסלח לה wäre nur in einer Rede JHVHs erklärlich, die aber hier nicht vorliegt. Doch ist nicht nötig, mit Duhm diesen Satz zu streichen; es genügt vollkommen, wenn man ונסלח als Perf. consec. von Niph. liest. Denn der Prophet kann sehr gut durch seine Fürbitte bei JHVH Vergebung bewirken.

2. An לכן ist nichts auszusetzen, denn der Sinn der Rede ist: weil die Männer von Jerusalem Recht und Gerechtigkeit nicht üben, darum scheuen sie sich auch nicht, bei JHVH falsch zu schwören.

3. Der Anfangssatz steht an seiner jetzigen Stelle abgerissen da; darum liest man besser ויהוה und zieht den Satz zum Vorhergehenden. Dann ist der Sinn: jene schwören falsch, während deine Augen, o JHVH, nur auf Redlichkeit gerichtet sind. Waw ist durch Dittographie weggefallen, und dieses verursachte die falsche Versabteilung. Es muss aber zugestanden werden, dass die Wortfolge in diesem Umstandssatz befremdend ist, denn das Gewöhnlichere wäre ועיניך יהוה וגו'.

4. אמרתי ist im Sinne des Plusquampf. zu verstehen und נואלו gegen die Accente zum Vorherg. zu ziehen. Selbstredend muss das Wort danach נֹוֹאָלוּ gesprochen werden. הם נואלו bildet einen vollständigen Satz, der seinerseits Prädikat zu דלים ist. Der Sinn des Ganzen ist danach: ich hatte gedacht, die niedern Klassen, nur die wären töricht.

5. הלך, mit אל der Person konstruiert, heisst hier, sich an sie wenden; vgl. Gen. 41, 55, und יחדו bedeutet in diesem Zusammenhang nicht „allesamt“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird, sondern ist so viel wie gleichfalls. Sachlich ist wohl zu beachten, dass hier bei den Grossen, den Gebildeten, eine gründlichere Kenntnis ihrer Religion vorausgesetzt wird. Die Kenntnis der Religion war also ein wesentlicher Bestandteil der Bildung.

7. Ueber אי לזאת sieh zu Gen. 16, 8. Im zweiten Halbvers schwanken die Handschriften zwischen ואשׂבע und ואשׁבע. Ersteres ist das Richtige, nur muss der Ausdruck bildlich gefasst werden. Der Sinn ist: ich machte es ihnen möglich, eine genügende Anzahl Frauen zu nehmen. Nur zu diesem Sinne passt das, was unmittelbar darauf folgt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 39, 6.

8. Das Kethib מוזנים, Partizip Hoph. von זון und = wohlgenährte, ist vorzuziehen. Mit מַשְׁכִּים aber ist nichts anzufangen. Man hat an ein von אֶשֶׁךְ denominiertes Verbum gedacht, aber weder ist eine solche Ableitung wahrscheinlich, noch würde die Bedeutung eines derart abgeleiteten Verbums hier recht passen. Vielleicht ist das fragliche Wort מֹשְׁכִים zu sprechen. משך heisst unter anderem locken, vgl. besonders Ct. 1, 4, und das Wiehern des Hengstes kann sehr gut als Lockruf angesehen werden, der die Stute anziehen soll, namentlich das Wiehern eines wohlgenährten Hengstes, dem es sonst an nichts fehlt.

13. Dieser ganze Vers ist heillos entstellt. Der Ausdruck יהיו לרוח ist beispiellos und namentlich bei persönlichem Subjekt kaum denkbar. Ferner, von der Ausdrucksweise in והדבר אין בהם abgesehen, kann es für Leute, die nach V. 12 JHVH verleugneten, keinen Unterschied gemacht haben, ob JHVH in den Propheten sprach oder nicht. Endlich ist der Schlusssatz völlig unverständlich.

14. בפיך muss gestrichen werden, da eine Anrede an den Propheten hier mit dem vorhergehenden דברכם unverträglich ist. Möglich ist aber, dass man letzteres in דַּבְּרָם zu ändern hat. In diesem Falle könnte ersteres beibehalten werden.

15. לא תדע לשונו ist in dem Sinne, in dem die Worte gewöhnlich gefasst werden, unhebräisch. Der Ausdruck kann korrekter Weise nur heissen, von dessen Sprache du nicht weisst. Möglich ist, dass der Text ursprünglich las גוי לא תדע מה ידבר ולא תשמע לשונו; sieh LXX.

16. אשפתו kann nicht richtig überliefert sein, denn der Köcher an sich ist ein harmloses Ding; die Pfeile nur sind furchtbar. Man hat dafür שְׂפָתוֹ zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann für uns der: die unverständliche Rede des barbarischen Volkes ist zwar an sich so viel wie Schweigen, aber ihr drohender Ton, die donnernde Stimme, womit sie gesprochen wird, hat dieselbe Wirkung wie der Anblick eines still gähnenden Grabes, das den Tod eines

Menschen bedeutet. שפה bezeichnet hier also nicht den Inhalt der Rede, sondern die Art und Weise ihrer Aeusserung.

19. Auch hier verträgt sich ואמרת אליהם mit והיה כי תאמרו nicht. Ersteres ist daher zu tilgen und für והיה כי bloss וכי zu lesen. Sonach kommt die Antwort auf die im ersten Halbvers antizipierte Frage unvermittelt durch ein Verbum des Sprechens. Aehnlich Lev. 25, 20. 21.

22. Auf חול liegt ein starker Nachdruck, denn das Wunderbare liegt eben darin, dass der leicht bewegliche Sand eine feste Grenze ist für das stürmische Meer. Für יעברנהו ist entschieden יעבר zu lesen und חק als Subjekt dazu zu fassen. Der Sinn ist dann: ein ewiges Gesetz, das niemals ausser Kraft tritt; vgl. K. zu Ps. 148, 6. An ויתגעשו und יוכלו ist trotz mancher der alten Versionen, die in beiden Fällen den Sing. ausdrücken, nichts zu ändern. Das Subjekt zu diesen Verben ist aus dem folg. גליו zu entnehmen. Aehnliches kommt selbst in der gemeinen Prosa bisweilen vor; vgl. z. B. Lev. 1, 1.

23. Am Schlusse ist וילכו, das keinen Sinn gibt, in וַיֻּכָלוּ zu ändern und dieses als Gegensatz zu לא יוכלו im vorherg. Verse zu fassen. Die Wogen des Meeres vermögen nicht, JHVHs ewiges Gesetz zu übertreten, aber dieses Volk brachte es fertig.

24. שבעות, das sonst in Verbindung mit קציר nirgends vorkommt und hier neben חקות auch vollends überflüssig ist, scheint mir durch Dittographie aus dem vorherg. שבעתו entstanden zu sein.

25. Es ist falsch, den Artikel von הטוב zu streichen, wie man neuerdings tut. Denn dieser Ausdruck ist hier kraft des Artikels so viel wie טוּב יהוה, welches nach 31, 11 den Segen einer reichen Ernte und eines erfreulichen Viehstandes bezeichnet. Danach weist אלה auf יורה ומלקוש בעתו zurück, während הטוב dem Gedanken von V. 24b entspricht. Wenn JHVH zur rechten Zeit den Regen nicht gibt, bleibt die Ernte aus, und infolgedessen verkümmert das Vieh.

26. Hier setzt die Massora fälschlich das Athnach bei רשעים, denn sein richtiger Platz ist bei יקושים. רשעים mit Athnach kann nur absolut verstanden und danach der erste Halbvers als Behauptung gefasst werden, dass sich in Israel überhaupt Frevler finden, während aber eine solche Behauptung bei einem Propheten, nach dessen Ansicht es in ganz Jerusalem keinen einzigen rechtschaffenen Mann gab — vgl. V. 1 — absurd wäre. Hier kann daher nur von einer besonderen Sorte von Frevlern die Rede sein, und deren

nähere Beschreibung muss im unmittelbar darauf Folgenden stecken. Deshalb kann sich der erste Halbvers nicht bei רשעים abteilen. Aber mit der Umsetzung des Athnach allein ist hier der Sache noch nicht geholfen, weil ישוך כשך יקושים, womit die nähere Beschreibung der besonderen Art Frevler beginnen muss, undeutbar ist. Denn שור bedeutet nicht lauern, wie gewöhnlich angenommen wird, noch heisst שכך, wovon hier שך angeblich Inf. constr. ist, sich ducken. Für ישור כשך ist יַעְשְׁרוּ עֹשֶׁר zu lesen und das Nomen als im st. constr. stehend und acc. cogn. zu fassen. Die Worte יעשרו עשר יקושים bilden einen Relativsatz, der, wie bereits oben angedeutet, sich auf רשעים bezieht. Demgemäss ist der Sinn des ersten Halbverses, wenn man das Athnach bei יקושים setzt, wie folgt: denn es gibt in meinem Volke Leute, die Gut erwerben in derselben Weise wie die Vogelsteller. Das tertium comparationis ist das Erwerben durch Verderben anderer; vgl. V.b und V. 27.

27. Ueber den vermutlich ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

28. גם עברו דברי רע ist so viel wie: sie übersteigen darin — nämlich an Fettigkeit und Feistheit — sogar die garstigen Dinger, das heisst, die Schweine. Ueber דבר als Bezeichnung eines lebenden Wesens vgl. Ex. 9, 4. Statt דברים רעים ist die Verbindung דברי רע gewählt, weil ersteres leicht missverstanden werden könnte. Ueber דברי רע als Euphemismus für Schweine vgl. דבר אחר als Bezeichnung für das Schwein Sabbath 129b. Kidduschin 39b und über עברו sieh K. zu Ps. 73, 7. Das erste דין ist verstärkender Inf. absol., und ויצליחו, das hier keinen befriedigenden Sinn gibt, gehört an den Schluss des vorherg. Verses, wo es aber וַיַּצְלִיחוּ gesprochen werden muss.

31. ב in בשקר fassen die Erklärer fälschlich in instrumentalem Sinne, als wäre „durch Lüge prophezeien" so viel wie: bei den Prophezeiungen sich der Lüge als Mittel bedienen. Denn שקר ist hier, wie 16, 19 Bezeichnung für falsche Götter, und die diesem Nomen vorgeschlagene Präposition gehört zur Konstruktion des Verbums; vgl. 2, 8 und 23, 13 נבא בבעל. Welche Bedeutung ב in diesen Verbindungen eigentlich hat, lässt sich nicht bestimmt angeben; aber daraus, dass, wo JHVH dabei in Betracht kommt, sein Name an Stelle seiner Person tritt — vgl. 11, 21. 14, 14. 23, 25. 26, 9. 27, 15 — scheint hervorzugehen, dass dieser Ausdrucksweise eine sehr grobe Vorstellung zu Grunde liegt; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 18, 21. Der Ausdruck ירדו על ידיהם ist für mich

undeutbar. Drei der alten Versionen drücken statt dessen aus תקעו ידיהם = applaudieren, doch müsste es כפיהם oder bloss כף für ידיהם heissen.

VI.

2. דמיתי kann nicht heissen ich vertilge, obgleich der Begriff „vertilgen“ bei Niph. sich zeigt. Denn, wie schon früher einmal bemerkt, entsteht der Begriff „vertilgt werden“ hier wie bei Niph. von דמם und צמת aus dem Begriffe „zum Schweigen gebracht werden“, weshalb Kal des fraglichen Verbums ebensowenig wie Kal von diesen beiden letzteren vertilgen bedeuten kann. Höchstens könnte, wie bei צמת, Hiph. diese Bedeutung haben. Hos. 4, 5 beweist nichts, denn an jener Stelle liegt, wie dort gezeigt werden wird, Textverderbnis vor. Für דמיתי ist הָרַבָּתִי als weiteres Attribut von בת ציון zu lesen und Thr. 1, 1 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch den Wegfall des Artikels wegen des Vorhergehenden. Der Ausdruck ist aber, wie jedes der beiden vorherg. Epitheta, für sich zu fassen und nicht mit בת ציון als attributives Adjektiv zu verbinden, denn als solches müsste es auf בת ציון folgen, nicht ihm vorangehen. Das Ganze bildet also keinen vollständigen Satz, sondern nur eine vierfache Benennung Zions, das das Hauptsubjekt zu V. 3 ist; sieh die folgende Bemerkung.

3. Nach dem oben Gesagten ist der Sinn dieses und des vorherg. Verses für uns der: die Holde, die Verzärtelte, die Mächtige, die Tochter Zion — es kommen über sie Hirten mit ihren Herden usw. Im Schlusssatz ist die Richtigkeit des Textes nicht sicher. Mir scheint, dass man עֶדְרוֹ für ידו zu lesen hat. Der Satz würde danach heissen: sie liessen sie ein jeder von seiner Herde abweiden. Targum bringt עֶזרו איש את רעהו zum Ausdruck, was aber minder passt und noch dazu graphisch zu fern liegt.

4. קדשו ist nicht von irgendwelchen religiösen Riten zu verstehen, womit man einen Krieg eröffnete, denn die Wendung קדש מלחמה heisst nichts mehr als: bellum parare.

6. עצה mit Mappik, wie die Orientalen lesen, ist das einzig Richtige. Ein Substantiv עצה als fem. von עץ gibt es nicht, und wenn es ein solches auch gäbe, könnte es nur ein einzelnes Scheit Holz bezeichnen, was aber hier nicht passt. Dagegen ist עץ hier in der Bedeutung „Baum“ nach der Schlussbemerkung zu Ex. 9, 31 kollektivisch gebraucht. Das Suff. geht auf Jerusalem. Zur grössern Schmach soll Jerusalem selbst das Material zu den Be-

lagerungswerken der Feinde liefern; sieh zu 1 Sam. 17, 51. 26, 8 und Esra 6, 11. Der zweite Halbvers, in dem כלה eine allerdings ungeschickte Art Parenthese ist, kann nur heissen: das ist die Stadt, in der allenthalben erpresstes Gut lagert, eigentlich deponiert ist. Von der Bestrafung kann הפקד nicht verstanden werden, und Giesebrecht, der הַפֶּרֶק dafür liest, nimmt die Angabe der Lexika, dass פֶּרֶק die in Sicherheit gebrachte Beute bezeichnet, für bare Münze, während der Ausdruck niemals diese Bedeutung hat; sieh zu Nah. 3, 1.

7. בַּיִר ist im Hebräischen ein Unwort. Das Keri will בֵּיר gesprochen werden. So sprach der spätere Abschreiber das Wort. Aus בְּאֵר wird im Volksmunde zunächst בַּיִר, vgl. mischn. שְׂיָר = שְׂאָר, und dann בֵּיר. Der Ausdruck חמס ושד = „Gewalt und Raub!" ist ein Ruf um Hilfe gegen Räuber; vgl. zu 20, 8.

8. הוסרי ist für uns = bessere dich. Für תֵּקַע sprich תִּקַּע von נקע und vgl. Ez. 23, 18. 22. 28 נקעה. Ein Verbum יקע, das die hier erforderliche Bedeutung hätte, gibt es nicht.

9. Statt ידך lies יָד, da Kaph aus dem Folgenden verdoppelt ist, und fasse השב als Inf. absol. Der zweite Halbvers bildet danach einen Umstandssatz.

10. וישמעו ist trotz LXX und Vulg., die den Sing. ausdrücken, richtig, da מי auch mit Bezug auf eine Mehrheit gebraucht werden kann. Für דבר יהוה היה להם bloss דְּבָרַי zu lesen, wie man neuerdings tun will, ist durchaus kein Grund vorhanden.

11. ואת an der Spitze des Verses ist in וַאֲנִי zu ändern, נלאיתי הכיל zu streichen und לשפך für שפך zu lesen. מלא mit Acc. ist, wo das Gefäss Subjekt ist, unhebräisch; sieh zu Gen. 1, 22. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass נלאיתי aus מלאתי dittographiert wurde. Der Sinn ist: ich aber bin voll von JHVHs Grimm, den ich ausschütten soll usw.

14. Vor עמי ist nach 8, 11 בת einzuschalten, das syr. Targ. und Vulg. auch hier zum Ausdruck bringen.

15. הובישו kann nicht heissen sie werden sich schämen müssen, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, denn von der Zeitsphäre abgesehen, gibt es hier danach einen Widerspruch zwischen den beiden Halbversen. Was aber noch schwerer ins Gewicht fällt, ist, dass Hiph. von בוש in der hier vorliegenden Form niemals heisst sich schämen, sondern höchstens schlechter ausfallen oder sich schlechter betragen als erwartet wurde. Aus diesen Gründen ist für הובישו ohne den geringsten Zweifel zu lesen הֲבוֹשׁוּ = schämen

sie sich etwa? הכלים ist für הַכָּלֶם verschrieben; vgl. 8. 12. Das widersinnige יפלו בנפלים ist in יוּטְלוּ כְּנִפְלָם zu ändern und darüber Ps. 37, 24 zu vergleichen. Danach ist der Sinn des Satzes: deshalb sollen sie, wenn sie fallen, vollends hingestreckt werden. Endlich ist auch פקדתים in פְּקֻדָּתָם zu emendieren; vgl. 8, 12.

16. Für דרך ist הדרך zu lesen, da der Artikel wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. Dann ist טוב rein Adjektiv, auf דרך bezüglich. Dass es nicht, dem darauf folgenden בה entsprechend, הטובה heisst, verschlägt nicht viel; sieh zu Gen. 32, 9.

18. Für הגוים ist הַשָּׁמַיִם zu lesen und zu V. 19 zu vergleichen. Aber auch ודעי עדה ist in וּדְעוּ דֵעָה zu ändern. Das Substantiv דעה vertritt die Stelle des Inf. absol. ב in בם ist in feindlichen Sinne gebraucht; vgl. zu Ex. 8, 13. Der Sinn ist danach: und merkt wohl, was sie befallen wird.

19. Nur wenn der Text im vorherg. Verse ursprünglich, wie oben emendiert, השמים für הגוים las, ist hier der Anfangssatz im Zusammenhang erklärlich. Denn was zu 2, 12 über den Himmel gesagt ist, gilt auch von der Erde. Auch die Erde wird im A. T. nur dann angeredet, wenn eine Anrede an den Himmel vorangeht, sonst nicht.

20. Streiche den Artikel in הטוב, der aus dem Vorherg. dittographiert ist, und vgl. Eccl. 7, 1 שמן טוב.

21. Für מכשלים lies nach LXX und Itala מכשל, da von diesem häufigen Nomen der Plural nicht im Gebrauch war; vgl. zu Ez. 21, 20. An dieser Stelle entstand der Pl. durch falsche Beziehung von בם. Dieser Ausdruck schien מכשל im Pl. vorauszusetzen, während er sich in Wirklichkeit auf העם הזה bezieht und so viel ist wie: unter ihnen. Dass העם הזה dem Sinne nach als Mehrheit gefasst und mit dem Suff. Pl. darauf Bezug genommen wird, kann nicht befremden. Für שכן ist שכנו zu lesen und das Suff. an diesem sowohl als auch am folg. Nomen als unbestimmt zu fassen. Der Ausdruck ist danach = eines Nachbar und Freund. Die Verbindung scheint ein Idiotismus und so viel zu sein wie: mit Stock und Stiel, Kind und Kegel; vgl. zu 49, 10. Am Schlusse verdient das Kethib יאבֵדוּ den Vorzug.

23. Subjekt zu יהמה ist nicht קולם — denn dieses Substantiv kommt nirgends vor in Verbindung mit המה — sondern ים, und der Sinn des Satzes ist: ihr Lärm ist wie der des Meeres, wenn es tost; vgl. Targum.

26. יחיד bezeichnet nicht einen einzigen Sohn, sondern einen Liebling; vgl. zu Gen. 22, 2. Woher sollte dem Nomen der Begriff „Sohn“ oder „Kind“ auch kommen?

27. Streiche מבצר als Glosse zu בחון, dessen Bedeutung verkannt wurde. Der Glossator hielt letzteres für gleichbedeutend mit בֹּחֵן, während es Prüfer heisst.

28. Streiche die Worte סרי סררים הלכי רכיל und lies מְשֻׁחָתִים für משחיתים. Andere lassen alles dies ungeändert und streichen נחשת וברזל, allein das Bild vom Prüfer des Metalls ist im folgenden Verse noch festgehalten, weshalb, wenn hier etwas nicht ursprünglich ist, es nicht die Nennung der Metalle sein kann, sondern das, was zu diesem Bilde nicht passt. Die zu streichenden Worte sind eine Glosse zu נחשת וברזל.

29. נחר ist Niph. von חרר und מאש mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Für עפרת vermute ich מְעַפֶּרֶת oder מְעַפֵּר, da Mem sehr leicht durch Haplographie wegfallen konnte. Dieses letztere kann sehr gut etwas bezeichnen, womit der Staub (עָפָר) von dem schmelzenden Metall entfernt wird; vgl. Piel von דשן. Es ist auch ganz natürlich, dass neben dem Blasebalg ein anderes bei der Operation in Anwendung kommendes Gerät genannt werden mag; dagegen leuchtet nicht ein, was das Blei hier soll. Für ורעים ist entschieden וסיגים zu lesen. Der Umstand, dass das Bild vom Metall nicht nur in V. a, sondern auch im folg. Verse noch festgehalten wird, fordert hier diese Emendation.

30. כסף נמאס, Gegensatz Pr. 10, 20 כסף נבחר, ist so viel wie gemeines, eigentlich nicht zu wählendes, das heisst, nicht wünschenswertes Silber; sieh zu 1 Sam. 16, 7.

VII.

2. בשער בית יהוה scheint mir zu unbestimmt, und ich vermute daher, dass man für בשער nach 26, 2 בַּחֲצַר zu lesen hat. Danach müsste aber auch der Ausdruck בשערים האלה, der dort fehlt, und der hier infolge der vorherg. Korruption gekommen wäre, gestrichen werden.

3. Im zweiten Halbvers kann zwar ואשכנה an sich nach dem zu Gen. 38, 17 erörterten Sprachgesetz von der Nichtentfernung aus dem Lande verstanden werden, aber dazu passt במקום הזה nicht, denn dieser Ausdruck kann schwerlich das ganze Land bezeichnen. Auch handelt es sich in dieser Rede nicht um Bleiben oder Nichtbleiben im Lande, sondern nur um die Bekämpfung des Volksglaubens, der dem

Tempel unbedingte Wirksamkeit für die Sicherung des nationalen Wohls zuschrieb. Denn JHVH droht hier hauptsächlich nicht mit dem Exile, sondern mit dem Verfall des Tempels; vgl. V. 12 und sieh zu V. 15. Aus diesem Grunde spricht man ungleich besser וְאֶשְׁכְּנָה אִתְּכֶם für ואשׁכנה אֶתכם und fasst המקום הזה als Bezeichnung für den Tempel; vgl. 1 K. 8, 29. 30, wie auch die im Deuteronomium so häufige Formel המקום אשר יבחר בו יהוה als Bezeichnung für den Tempel. Danach erbietet sich JHVH hier, bei gutem Betragen seines Volkes unter ihnen im Tempel seinen Wohnsitz zu behalten; sieh zu V. 7.

4. Für המה hat man מה zu lesen, da das anlautende He aus dem Vorherg. verdoppelt ist. היכל יהוה מה bildet einen vollständigen Satz, der nicht mehr von לאמר abhängt, sondern JHVHs Rede wieder aufnimmt. Gegen das Zauberwort היכל יהוה, das die Israeliten im Munde führten, wendet JHVH ein, indem er sagt: was ist der Tempel? das heisst, was ist seine Bedeutung als Faktor bei der Sicherung des nationalen Wohls? Gemeint ist, dass der Tempel seine Bedeutung nur als Wohnstätte JHVHs hat, dass JHVH ihn aber nur dann als Wohnstätte behalten kann, wenn sein Volk ihm gehorsam ist und Recht und Gerechtigkeit übt. Ueber מה vgl. Num. 16, 11.

7. Sieh zu V. 3. Aus dem dort erörterten Grunde hat man auch hier ושׁכנתי אֶתכם in וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם zu emendieren. למן עולם ist Zeitangabe zu dem ummittelbar Vorhergehenden, während ועד עולם auf ושכנתי אתכם sich bezieht.

10. Für נצלנו למען עשות bringt Syr. הִצִּילָנוּ וַעֲשִׂיתֶם zum Ausdruck, doch ist die Recepta nicht nur kraftvoller, sondern sie passt auch besser zu der im Volksglauben dem Tempel beigelegten unbedingten Wirksamkeit für die nationale Sicherheit, um die es sich hier handelt.

11. Der zweite Halbvers heisst: wahrlich, ich habe darüber meine Ansicht. Ueber גם sieh zu Num. 22, 33 und über ראיתי vgl. Ri. 9, 36.

13. Der adverbiale Gebrauch von הַשְׁכֵּם im Sinne von „immer wieder“ „wiederholentlich“ — vgl. zu 21, 12 — in diesem Buche so häufig, ist bei den andern Propheten nicht anzutreffen, und auch sonst im A. T. findet sich der Ausdruck so nur noch 2 Chr. 36, 15. Für אתכם, das in Verbindung mit קרא in der hier erforderlichen Bedeutung unhebräisch ist, hat man אֲלֵיכֶם zu lesen und darüber V. 27 zu vergleichen.

15. Was hier gesagt wird, spricht nicht gegen unsere Bemerkung zu V. 3, da der Vergleich mit dem Schicksal Ephraims auch nur ein teilweiser sein kann, sodass er sich auf die Verbannung nicht erstreckt. Denn in והשלכתי אתכם מעל פני mag sehr gut bloss eine Drohung liegen, Israel zu verwerfen und sich um es nicht zu kümmern, worunter gemeint wäre, dass JHVH dem Tempel seine Gegenwart entziehen werde.

18. Für לִמְלֶכֶת ist mit Kuenen nach mehrern der alten Versionen לִמְלֶכֶת zu sprechen und zu Zeph. 1, 5 zu vergleichen.

20. אל המקום הזה ist = wegen dieser Stätte. Gemeint ist der Tempel, der durch die Opferung an die fremden Götter entweiht wurde; sieh zu V. 3 und vgl. V. 30. Nur so erklärt sich der Wechsel der Präposition im unmittelbar darauf Folgenden.

22. דברי fehlt in LXX, Itala und Syr. Die Alten konnten sich diesen Ausdruck hier nicht erklären, weil die stehende Verbindung sonst על דְּבַר lautet, nicht על דברי. Aber letzteres ist hier nicht unkorrekt, weil על דברי עולה וזבח so viel ist wie על דְּבַר עולה ועל דְּבַר זבח; vgl. zu 1 Sam. 17, 52.

24. Für במֹעֲצוֹת lesen manche Erklärer בְּמֹעֲצוֹת als regens von לבכ und streichen בשררות. Aber, während שררות in Jeremia noch siebenmal vorkommt, findet sich מעצות bei ihm sonst nirgends und nach LXX und Itala auch hier nicht. Darum wird wohl umgekehrt במעצות zu streichen und בשררות beizubehalten sein. Will man den Ausdruck nicht streichen, so muss man ihn im Sinne von „absichtlich“ fassen.

25. Ueber ל zur Einführung der Zeitangabe sieh zu Deut. 4, 32. Im zweiten Halbvers ist יום durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen. Der Gebrauch dieses Nomens wäre hier nur dann korrekt, wenn השכם in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst werden könnte, was jedoch nicht der Fall ist; sieh zu V. 13.

28. ואמרת אליהם, das in LXX nicht zum Ausdruck kommt, ist nicht ursprünglich, denn was unmittelbar darauf folgt, hat nicht die Form einer an das Volk gerichteten Rede.

29. גזז ist hier poetisch = vom Haupt entfernen, und נזר bedeutet nicht Haar, sondern Diadem. In der Bedeutung Kopfhaar kann dieses Nomen nur mit Bezug auf den Nasiräer gebraucht werden. Auch wäre והשליכי nach der traditionellen Fassung vollends überflüssig, da das, was mit dem Haare nach dem Abscheren geschehen soll, nicht in Betracht kommen könnte. Dagegen wenn es

sich hier um ein vom Haupte zu entfernendes Diadem handelt, dann ist והשליכי nach der Bemerkung zu Gen. 21, 15, so viel wie: und denke nicht mehr daran, es wieder zu tragen.

31. Aus אשר לא צויתי folgt, dass man die Kinder nicht den fremden Göttern, sondern nach alter Sitte JHVH selbst opferte, der aber dank dem verfeinernden Einfluss der unermüdlichen erleuchteten Propheten jetzt ein ganz anderer Gott ist und darum solche Opfer niemals befohlen zu haben behauptet.

32. Für התפת וגיא ist wahrscheinlich לַתפת גיא zu lesen. Nach der Recepta ist es unbegreiflich, dass nicht auch der Thopheth einen andern Namen erhält.

VIII.

1. Wer die Gebeine ausgraben, und welchen Zweck er dabei verfolgen wird, leuchtet nicht ein.

3. Manche Erklärer streichen das zweite הנשארים, mir scheint jedoch, dass dieses beizubehalten, aber der folgende Relativsatz zu tilgen ist. Bei letzterem Verfahren bezeichnet המקמות הנשארים die verschont gebliebenen, nicht zerstörten Ortschaften Palästinas.

4. Auch hier ist der Satz ואמרת אליהם, der in LXX fehlt, zu streichen. Ob man היפלו ולא יקומו so belässt oder die Verba nach LXX, Itala und Vulg. in den Sing. ändert, bleibt sich im Grunde gleich. Jedenfalls aber ist das Subjekt in diesem sowohl als im darauf folgenden Satze unbestimmt. Den Schlussatz pflegt man seit Ewald zu übersetzen: oder wendet man sich ab, ohne sich wieder zuzuwenden? Diese Wiedergabe ist aber sprachlich und sachlich falsch, weil, abgesehen davon, dass שוב ohne entsprechende Präposition weder sich abwenden noch sich zuwenden bedeutet, Jeremia ישוב nur beidemal in demselben Sinne gebraucht haben kann, und weil der Satz danach eine Unwahrheit enthält, da es ohne Zweifel Fälle gibt, wo man sich von einer Person oder Sache abwendet, ohne sich ihr wieder zuzuwenden. Tatsächlich ist ישוב beidemal adverbialisch gebraucht, und man hat dazu aus dem unmittelbar Vorhergehenden je ein Verbum zu supplizieren. Der Sinn der Rede ist danach wie folgt: fällt man etwa, ohne sich erheben zu wollen, und hat man jenes wieder getan, versucht man dies nicht wieder? Sonach spricht JHVH sein Erstaunen darüber aus, dass sein Volk gefallen ist und keine Miene macht, sich vom Falle zu erheben.

Es muss aber zugestanden werden, dass das gemeine Volk, das der Prophet in den Strassen Jerusalems anredete, in diesen seinen Worten, wie sie uns vorligen, unmöglich obigen Gedanken heraushören konnte. So konnte sich Jeremia in einer öffentlichen Rede vor einem Publikum, das meistenteils aus Ungebildeten bestand, nicht ausdrücken und hoffen, von jedem seiner Zuhörer verstanden zu werden*). Darum muss man annehmen, dass die prophetischen Reden zuerst für den mündlichen Vortrag möglichst prosaisch abgefasst waren und erst später für den literarischen Zweck umgeschrieben und in die Form gebracht wurden, in der sie uns vorliegen.

5. שובבה, auf העם הזה bezogen, ist grammatisch falsch. Es ist freilich sehr leicht, statt dessen שובב zu lesen, zumal da Dittographie von He angenommen werden kann, aber dann lässt sich mit ירושלים nichts anfangen. Die Neuern streichen dieses letztere nach LXX, ohne jedoch begreiflich machen zu können, wie der Ausdruck in den Text kam. Am besten behält man שובבה bei und transferiert העם הזה an die Spitze des zweiten Halbverses. Für משבה נצחת ist wohl מִשְׁבַּת נֵצַח zu lesen. Ungewöhnlich wäre freilich auch das, aber doch eher denkbar als die Recepta.

6. לא כן heisst nicht „das nicht Rechte“, wie gemeinhin angenommen wird, sondern כן hat hier seine gewöhnlich adverbiale Bedeutung, weist aber nach rückwärts hin. Unmittelbar vorher ist davon die Rede, dass die Israeliten sich nicht bekehren wollen; und hier wird zur Begründung dieser Behauptung hinzugefügt: denn ich habe hingehorcht und vernommen, sie sprechen nicht danach, das heisst, sie sprechen nicht, wie wenn sie an Bekehrung dächten. Was unmittelbar darauf folgt, fordert hier diese Fassung. Im zweiten Halbvers ist שֹׁבָב für שב zu lesen; das auslautende Beth ist wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Der Sinn des Satzes ist danach: sie sind völlig zügellos in ihrem Laufe.

7. Ueber ועגור sieh die Bemerkung zu Jes. 38, 14.

8. אתנו ist vom intellektuellen Besitz zu verstehen und = wir haben inne; vgl. z. B. Jes. 59, 12. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt.

---

*) Was hier das Verständnis besonders erschwert, ist die doppelte und verschiedene Ergänzung. Denn unter Ergänzung eines Verbums wird z. B. יסף sogar in der gemeinen Prosa adverbialisch gebraucht; vgl. Num. 11,25. Deut. 5,19 und die häufige Schwurformel כה יעשה אלהים וכה יוסיף.

9. Hier besagt der erste Halbvers nichts mehr, als dass die sich weise dünken, im Argumente den Kürzern gezogen haben und von dem Gegner, der da ist JHVH oder sein Prophet Jeremia, schmählich in die Enge getrieben worden sind. Am Schlusse ist וחכמת in וחכמָתם zu ändern. Der Sinn ist dann: und was nützt ihnen ihre Weisheit, da eine Weisheit die sich mit der Verachtung von JHVHs Wort verträgt, keine Weisheit ist. חכמת מה ist unhebräisch.

12. Ueber הכשו, und יפלו בנפלים sieh zu 6, 15. Was ersteres betrifft, so spricht dessen defektive Schreibart hier für die dort gegebene Fassung. והכלם in גם הכלם zu ändern, wie manche Erklärer tun, ist gar kein Grund vorhanden. ו . . . גם ist ebenso correct wie גם . . . גם. Dass 6, 15 גם wiederholt ist, ist kein Beweis, dass es auch hier wiederholt werden muss, denn bei der Entlehnung eines Gedankens aus einer seiner frühern Reden braucht ihn der Prophet nicht ganz wörtlich wiederholt zu haben.

13. Gegen die Richtigkeit von אסף אסיפם spricht vieles. Die Neuern sehen sich auch gezwungen hier zu emendieren; aber ihr אָסֹף אֲסִיפֵם ist nur richtig soweit das Nomen in Betracht kommt, nicht aber was das Verbum anlangt. Denn von סוף war Hiph. nicht im Gebrauch; vgl. zu Zeph. 1, 2. Auch wäre der Jussiv in diesem Zusammenhang unkorrekt. Manche lesen אֶאֱסֹף, was aber nicht viel besser ist. Denn in der hier erforderlichen Bedeutung „einziehen", zurückziehen" und „entziehen" hat אסף stets zum Objekt ein Nomen mit Suff., das auf das Subjekt sich bezieht; vgl. 10, 17. 16, 5. 1 Sam. 14, 19. Joel 2, 10. 4, 15. Ps. 85, 4 und sieh K. zu Ps. 104, 29. Bei so vielen Beispielen waltet schwerlich ein Zufall ob. Man lese אָפֵס אֲסִיפָם = es ist nichts mit ihrer Ernte. Für das unverständliche ואתן להם יעברום ist vielleicht zu lesen וּמֵהַתְּלֵיהֶם יֹאמֵרוּ. Sonach hätten wir hier eine passende Einleitung der darauf folgenden Rede.

14. Siehe die vorherg. Bemerkung. Wegen der Selbstironie dieser Rede wird sie den Witzlingen in den Mund gelegt.

15. ואין טוב ist unmöglich richtig überliefert, denn nur das Eintreffen des Gehofften, nicht aber das Eintreffen von etwas anderem, wenn dasselbe jenem noch so verwandt ist, muss hier verneint werden. Sprich וָאַיִן, dann ändere טוב in הַבֵּט und fasse dieses, dem קוה entsprechend, als Inf. absol. Dieser Inf. ist selbtredend mit dem Folgenden zu verbinden. Sonach ist der Sinn des

Ganzen: auf Frieden hoffen, der nicht kommt, ausschauen nach der Stunde der Erleichterung und statt deren Bestürzung!

17. Streiche am Schlusse נאם יהוה, welcher Ausdruck in LXX fehlt, und sieh die folgende Bemerkung.

18. Für מבליגיתי lies מִבְּלִי גְהוֹת = ohne Heilung und ziehe dieses zum vorherg. Verse, sodass es dem אשר אין להם לחש entspricht. Ueber מבלי mit folgendem Inf. vgl. Deut. 9, 28. Andere lesen מבלי גֵהָה, doch heisst das Substantiv גהה nicht Heilung; sieh zu Pr. 17, 22. Für עָלַי spreche man עָלֵי. עלי יגון ist = mich erfasst Jammer.

19. Für das hier unmögliche מארץ מרחקים ist zu lesen מִדֹּחֲקִים = gegen Bedränger; vgl. Ri. 2, 18. Nachdem aus letzterem מרחקים wurde, musste מארץ notwendig eingeschaltet werden. מארץ מרחקים aber ist unmöglich, weil die Frage היהוה אין בציון beweist, dass die Klage aus Zion und nicht aus fernem Lande kommt. An מלכה ist trotz LXX, die statt dessen מלך zum Ausdruck bringt, nichts zu ändern. Nur ersteres, das namentlich wegen des Suff. Bezeichnung für JHVH sein kann, entspricht dem יהוה in der Parallele. Ueber He interrog. bei dem Gottesnamen sieh zu 2. Sam. 13, 20. Dieses Beispiel ist mir dort entgangen.

20. Streiche השברתי und sprich קֻדַּרְתִּי mit Athnach. Hoph. von שבר findet sich sonst nirgends, und dessen Hiph. hat mit „brechen" nichts zu tun.

22. כי tut hier ungefähr denselben Dienst wie das griechische καὶ γάρ, und der Sinn ist: es scheint so, denn.

23. Hier bietet LXX im zweiten Halbvers ein kleines Plus, das Rothstein in Kittels Biblia Hebraica durch עַמִּי הַזֶּה wiedergibt, während nur עמי זה ohne Artikel das Korrekte wäre; vgl. zu Gen. 24, 8.

IX.

1. Obgleich das Verbalsuff. in der Poesie wohl auch das indirekte Objekt bezeichnen kann, halte ich es doch für wahrscheinlicher, dass der Text hier ursprünglich יתן לי für יתנני las. Für מלון ארחים drücken LXX aus מָלוֹן אחרון, und auch das wird pietätvoll registriert! בגדים heisst Verbrecher, eigentlich Missachter des Gesetzes. Man beachte den Gebrauch von בגד speziell mit Bezug auf die Untreue gegen das Gesetz.

2. Für וַיַּדְרְכוּ, das für Hiph. gemeint ist, aber das nicht sein kann, ist וַיִּדְרְכוּ zu sprechen. An קשתם dagegen ist nichts zu ändern.

Das Substantiv bildet das Prädikatsnomen und bezieht sich auf das Objekt. Der Sinn ist: sie spannen ihre Zunge als ihren Bogen. Für שקר ist לְשקר zu lesen und dieses gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Der Sinn des Satzes ist: zum Truge, nicht zur Redlichkeit sind sie mächtig im Lande. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 5, 22 die Konstruktion von גבור. Der Satz כי מרעה אל רעה יצאו lässt nur physische Fassung zu; vgl. 11, 11. Danach muss aber Waw in ואתי adversativen Sinn haben. Das Ganze ist demgemäss = sie sind einem Unglück entgangen, nur um in ein anderes zu kommen, und doch kennen sie mich nicht, das heisst, sie werden durch ihre Leiden nicht gebessert. Selbstredend sind nationale Leiden gemeint, mit denen sich die Macht Einzelner im Lande verträgt.

3. Streiche das erste כל, das aus V. b eingedrungen ist. אח bezeichnet beidemal nicht den leiblichen Bruder, sondern ist Synonym von רֵעַ.

4. לִמְּדוּ heisst sie haben sich gewöhnt. העוה נלאו ist verderbt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln; sieh die foldende Bemerkung.

5. Auch hier ist der erste Halbvers hoffnungslos korrumpiert. LXX bringen unter Herbeiziehung der letzten zwei Worte von V. 4 zum Ausdruck הֶעֱווּ נִלְאוּ שֻׁב תוך בתוך, allein נלאו שב würde seitens des Subjekts angestrengte Versuche zur Bekehrung voraussetzen, und eine solche Voraussetzung ist hier nicht denkbar. Am Schlusse wird נאם יהוה, welcher Satz in LXX fehlt, wohl besser gestrichen.

6. Dieser Vers, der den Zusammenhang durchbricht, scheint von anderswo hierher verschlagen. Für das unverständliche אעשה מפני בת עמי ist wohl zu lesen אַשְׁלִיךְ מִפָּנַי אֶת עמי. In dieser Gestalt motiviert der Satz in logischer Weise das unmittelbar Vorhergehende. Weil JHVH sein Volk insgesamt nicht verwerfen kann, darum will er mit ihm eine Sichtung vornehmen, die Guten retten und die Bösen vernichten.

7. שָׁחוּט ist das Richtige. Der Ausdruck heisst jedoch nicht geschlachtet, was hier nicht passen würde, sondern blutig, blutbefleckt, vgl. arab. شحط II und V. Danach spricht man aber das Wort besser mit שׂ. מרמה דבר hinkt zwar etwas nach, ist aber immer noch besser als מרמה דִבְרֵי פיהם der LXX, denn בפיו ist als Gegensatz zu dem folgenden בקרבו unantastbar.

8. Streiche גם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, und vgl. 5, 9. 29. Die Konstruktion von פקד mit ב der Person und על der Sünde ist im A. T. sonst nicht anzutreffen.

9. Ueber נצתו = sie sind verstummt, das heisst verödet, sieh zu 2, 15. ולא שמעו im folg. Gliede setzt hier ein Verbum voraus, das ursprünglich und eigentlich schweigen bedeutet.

11. Auch hier ist נצתה in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. Die Frage ist eigentlich ironisch und der Sinn der: es gehört weder ein Weiser noch ein Prophet dazu, die Ursache anzugeben, deren Wirkung das bejammernswerte Schicksal des Landes ist; vgl. 22, 8. 9, wonach auch die Heiden diese Ursache anzugeben wissen, und sieh die folgende Bemerkung.

12. Nach dem, was zu V. 11 gesagt ist, bilden dieser und der folgende Vers und vielleicht auch V. 15 und 16 einen spätern Einschub, der durch Missverständnis jener Frage veranlasst worden ist.

16. Streiche התבוננו, das LXX nicht zum Ausdruck bringen. Ebenso ist auch am Schlusse ותבואנה als Variante zu ותבואינה zu tilgen. Diese Variante hat einerseits den in V. a zu streichenden Ausdruck veranlasst, der Anfangs והתבוננו lautete und am Rande als falsche Korrektur von ותבואינה stand, andererseits hat sie den ursprünglichen Schluss dieses Verses verdrängt; sieh die folgende Bemerkung.

17. Sieh zu V. 16. Danach ist ותמהרנה, das hier keinen rechten Sinn gibt und noch dazu das erste Versglied überladet, zum Vorhergehenden zu ziehen. An jener Stelle heisst der Ausdruck „dass sie herbeieilen“ und entspricht somit dem ותבואינה in der Parallele.

18. מציון kann nicht richtig überliefert sein, da die Klage über die Verlassung des Landes nicht von Zion, sondern von dem fremden Orte, wo die Klagenden sich jetzt befinden, ausgehen muss. Die Erklärung, wonach ציון hier die deportierten Bewohner Zions bezeichnet, ist sprachlich nicht zulässig, weil dann der Gebrauch der diesem Nomen vorgeschlagenen Präposition unhebräisch ist. Für מציון ist ohne Zweifel מִצָּפוֹן zu lesen. Eine ähnliche Verschreibung oder gelehrte Verballhornung ist oben zu 4, 6 nachgewiesen worden. השליכו ist nach LXX und Itala in הָשְׁלַכְנוּ zu ändern. Der Satz heisst danach: dass wir unsere Wohnsitze für immer haben aufgeben müssen; vgl. zu 7, 29.

20. Hier sagen die Klagenden: der Tod, vor dem man gleichsam die Türen verschlossen, hat sich durch das Fenster Eingang verschafft, das heisst, wir gehen unter trotz aller dagegen getroffenen Massregeln. Nur zu diesem Sinne hier passt in der Parallele בארמנותינו, denn, wie schon früher bemerkt, bedeutet ארמון niemals Palast, sondern stets nur Schloss mit Toren und Riegeln. Hinter בא ist דֶבֶר einzuschalten und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

21. Tilge nach LXX die Worte דבר כה נאם יהוה. Die Entstehung dieses Einschubs erklärt sich in folgender Weise. Aus dem zuerst in V. 20 ausgelassenen und dann an den Rand gesshriebenen דֶבֶר בָּא, worin בא die Stelle des übersehenen דבר andeuten wollte, entstand hier דַּבֵּר כֹּה, und dieses hat die Hinzufügung von נאם יהוה zur Ergänzung des Sinnes veranlasst. דֶּבֶר statt דַּבֵּר bringen auch Theodotion und Itala zum Ausdruck.

23. יתהלל המתהלל heisst nichts mehr als: es rühme sich einer, ohne besondern Nachdruck auf das unbestimmte Subjekt. Ueber die Art und Weise, wie hier das unbestimmte Subjekt durch das Partizip desselben Verbums ausgedrückt ist, vgl. Deut. 22, 8 יפל הנפל. 2 Sam. 17, 9 שמע השמע. Jes. 28, 4 יראה הראה. Jes. 16, 10 ידרך הדרך und Ez. 18, 32 מות המת. In השכל וידע אתי כי אני יהוה וגו׳ ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4. Der Sinn ist also der: sondern der Einsicht und Erkenntnis rühme man sich, dass ich, JHVH, es bin, der usw. עשה heisst hier nicht üben, sondern gründen; vgl. zu Num. 28, 6. Diese Bedeutung hat unser Verbum auch sonst in der Verbindung עשה משפט וצדקה, wenn dabei das Wo angegeben ist, wie hier; vgl. den Parallelismus in Ps. 99, 4. Das zweite כי hat denselben Sinn wie das erste, heisst also „dass", nicht „denn". Dass JHVH an Recht und Gerechtigkeit Gefallen hat, gehört danach mit zur Einsicht und Erkenntnis, deren einer sich rühmen mag.

24. Für das undeutbare מול בערלה ist einfach ערלה zu lesen. כל ערלה ist = jede Art ערלה, einschliesslich der ערלת לב, die hier hauptsächlich in Betracht kommt. מול ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, und darauf kam die Präposition beim folgenden Nomen, um einen leidlichen Sinn zu erhalten. Dem ערלי לב gegenübergestellt, bezeichnen ערלים nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 Unbeschnittene im eigentlichen Sinne des Wortes.

X.

2. למד mit אל konstruiert ist undenkbar. Syr. übersetzt, wie wenn את stünde, was aber sicherlich nur auf Konjektur beruht. Der Fehler steckt im Verbum, denn für תלמדו ist תַּעַמְדוּ zu lesen. עמד אל heisst sonst hintreten, hier aber betreten. Auch ומאתות השמים ist nicht richtig überliefert. Der harmlose Aberglauben, der gewissen Himmelszeichen eine Bedeutung für die Schicksale der Menschen zuschrieb, kann hier nicht in Betracht kommen, denn in diesem Stücke handelt es sich lediglich um Götzen und Götzendienst. Wenn man dies erwägt, muss man für den fraglichen Ausdruck וּמְחִתּוֹת הָעַמִּים lesen. חִתָּה, eigentlich Schrecken, bezeichnet hier einen Gott; vgl. Gen. 31, 42 das sinnverwandte פחד, syrisch ܕܚܠܬܐ und in der Sprache der Mischna יראה. Am Schlusse ist die aus dem Vorherg. dittographierte Präposition von מהמה zu streichen. המה dient dann bloss zur starken Hervorhebung des Subjekts; vgl. Esther 9, 1. Die Israeliten sollen nicht deshalb die Götter der Heiden fürchten, weil die Heiden selber sie fürchten.

3. Auch hier ist חקות in חִתּוֹת zu ändern und dieses in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. Dass dies hier geschehen muss, hat schon Giesebrecht erkannt. Der Ausdruck bildet das Subjekt zu הבל הוא. In letzterem aber stimmt das Pronomen im Genus, wie auch sonst bisweilen, mit dem ihm nähern Prädikat überein. Für כרתו מעשה ist zum Teil nach LXX, Itala und Syr. mit anderer Wortabteilung zu lesen כָּרֵת ומעשה.

4. Für ייפהו ist nach Targum יְצַפֻּהוּ und יְחַזְּקֻהוּ für יחוקום zu lesen. Erst im folgenden Verse wird von den Götzen im Pl. gesprochen.

5. תמר heisst eigentlich irgendein senkrecht angebrachter Pfahl, hier aber bezeichnet das Nomen speziell einen solchen Pfahl, der als Vogelscheuche dient. Ueber לא ירעו וגו' sieh zu Jes. 41, 23. Es ist kaum nötig zu sagen, dass in diesem und ähnlichem Spott über die Götterbilder eine oberflächliche, durch kein tieferes Studium der heidnischen Theologie gewonnene Ansicht sich ausspricht. Denn die zivilisierten heidnischen Völker semitischer Abkunft, die Babylonier z. B., werden wohl ebenso wie die Griechen und Römer ihre Götterbilder nur als Statuen oder höchstens als religiöse Symbole, nicht aber als Gottheiten angesehen haben.

6. Dieser und der folgende Vers, die hier den Zusammenhang durchbrechen, sind von anderswoher verschlagen.

7. Für יָרְאָךְ ist entschieden יִרְאֶךָּ zu lesen und מלך als Produktacc. oder Prädikatsnomen zu fassen. Der Satz heisst sonach: wer sollte dich nicht als den König — d. i. als den Gott — der Völker ansehen? Ueber ראה vgl. zu 7, 11. מלכותם ist im Sinne des vorherg. מלך zu verstehen, und בכל מלכותם heisst danach in ihrem ganzen Pantheon oder unter all ihren Göttern. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil hier sonst nur behauptet sein würde, dass JHVH unter Sterblichen seines Gleichen nicht hat, und das wäre nichtssagend.

8. Hier ist der Text total korrupt. Man lese וּבָאֵשׁ יבערו וְיִכְלוּ מוּסָּר. Somit erhält man den Sinn: und in Feur verbrennen sie und werden zunichte; denn der Kern der Nichtse — das heisst, der Götzen — ist Holz. Diese Bedeutung von מוסר ist wohl zu beachten. Ein Verbum כסל gibt es im Hebräischen nicht.

9. Für das rätselhafte מאופז kommt in Targum מֵאוֹפִיר zum Ausdruck, und dies wird wohl herzustellen sein; sieh zu Dan. 10, 5.

10. אמת steht adverbialisch im Acc. vgl. arab. حقًّا, und der Sinn des Satzes ist: JHVH aber ist wirklich ein Gott. Für יָבִלוּ ist wahrscheinlich יְכִלוּ von יכל zu lesen. לא יכלו wäre = sie können nicht vertragen.

11. להום heisst nicht zu ihnen, sondern von ihnen, mit Bezug auf sie, nämlich auf die fremden Götter. אלה bezieht sich auf ארעא sowohl als auch auf שמיא; vgl. zu Gen. 38, 25,. Gemeint ist Palästina und sein Himmel; vgl. Lev 26, 19 שמיכם. Wenn die ganze Erde gemeint wäre, würde es für ארעא wie im ersten Halbvers ארקא heissen, so aber ist hier ersteres gewählt, wahrscheinlich weil letzteres die hier erforderliche Bedeutung nicht hatte. Der Vers ist, wie seine aramäische Sprache zeigt, ein späterer Einschub, das heisst, er rührt von dritter Hand her, denn dieses ganze Stück, worin über die fremden Götter gespottet wird, kann nicht Jeremia angehören. Zu der vollen Ueberzeugung, dass die fremden Götter absolut nichtig sind, ist kein vorexilischer Prophet gelangt.

13. ברקים למטר עשה erklärt sich nach der alttestamentlichen Anschauung, wonach die Blitze dem Zwecke des Regens dienen. Denn die Blitze dachte man sich als Pfeile JHVHs, von denen getroffen und verwundet die Wolken Regen statt Blut ausströmen; sieh die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 22, 15. Das Ganze aber ist Zeitangabe für das Folgende.

14. נבער hat hier reflexive Bedeutung, und für מפסל ist, dem verherg. מדעת entsprechend, מהשׂכיל zu lesen. Die Präposition bezeichnet bei beiden die Ursache; vgl. Jes. 48, 4 מדעתי. Der zweite Halbvers ist Objekt zu beiden letztern Verben. אדם, dem צרף gegenübergestellt, bezeichnet Leute die nicht Goldschmiede sind; vgl. zu Jes. 44, 11. נבער und הוביש drücken nicht vollendete Tatsachen aus, sondern sind von dem zu verstehen, das unter den gegebenen Umständen geschehen sollte oder müsste. Danach ist der Sinn der: es muss jeder Laie sich dumm vorkommen, weil er überzeugt wird, jeder Metallkünstler verblüfft da stehen, weil er einsieht, dass Trug sein Gussbild und kein Geist darin. Die Laien werden hier neben den Künstlern mitgenannt, um beide zu umfassen, die Verfertiger der Götterbilder und ihre Anbeter. Zu der hier beschriebenen Ueberzeugung gelangt man durch die Erwägung der grossartigen Vorgänge beim Regenguss, von denen unmittelbar vorher die Rede ist.

15. מעשה תעתעים heisst Possenspiel; sieh zu Gen. 27, 12. Die übliche Fassung von תעתעים im Sinne von Spöttereien ist absurd.

17. כנעתך ist ein schwer zu erklärender Ausdruck. Die traditionelle Wiedergabe des Satzes „raffe dein Bündel von der Erde auf“ ist falsch, weil es danach הָרִימִי statt אספי heissen müsste. Letzteres Verbum zeigt, dass unter ארץ hier nicht die Erde oder der Boden, sondern das Land zu verstehen ist, und dass in כנעתך die Bezeichnung von etwas steckt, das über das ganze Land zerstreut ist. Im Arab. bedeutet كنع zusammengezogen, zusammengedrängt sein. Danach kann כְּנָעָה oder כְּנָעָה, kollektivisch gebraucht, die Bevölkerung bezeichnen, die aus dem platten Lande zum Schutze vor dem heranrückenden Feinde in die Provinzstädte sich geflüchtet. Diese Bevölkerung wird das zu belagernde Zion hier aufgefordert alle aufzunehmen. Der Grund dieser Aufforderung wird aus der folgenden Bemerkung erhellen.

18. Für את ist entschieden אל zu lesen. קלע ist danach absolut gebraucht und heisst Geschosse abschiessen. Ueber diesen Gebrauch des Verbums und über dessen Konstruktion mit אל des Zieles vgl. Ri. 20, 16. Die Konjunktion in והצרתי ist = arab. ف und stellt den Satz als logische Folge des Vorherg. dar. Das Schlusswort ist יִמָּצֵאוּ zu sprechen und dieses als Passivum von Kal im Sinne von Deut. 19, 5 zu fassen. Danach sagt JHVH hier: „ich will diesmal nach den Bewohnern des Landes schiessen und

darum werde ich sie in die Enge bringen, dass sie getroffen werden". Um sicher zu sein, dass jedes seiner Geschosse trifft, will JHVH seine Opfer aus dem ganzen Lande zusammentreiben, damit sie dichtgedrängt seinen Geschossen ausgesetzt sind; vgl. zu V. 17.

19. חלי ist besser als das von den meisten der alten Versionen ausgedrückte חָלְיִי. V. b bildet einen Umstandssatz und heisst: während ich dachte, es sei dies nur eine Krankheit, die ich überstehen kann. Wegen der Konjunktion in ואשאנו, die wir nur durch ein Pron. relat. ausdrücken können vgl. z. B. Hi. 29, 12 ולא עזר לו. Dagegen gehört der in den Wörterbüchern angeführte Fall Jes. 10, 10, wie dort gezeigt wurde, nicht hierher.

20. Für ומקים lese man וּמַקִּיף. Ersteres Verbum, das nur mit Bezug auf die aufrechte Stellung gebraucht werden kann — vgl. zu Ex. 26, 15 — passt auf die Zeltdecken nicht. Für יצאני ואינם ist zum Teil nach LXX zu lesen צאני אֵינָם. Sonach leitet hier der Satz „meine Kinder, meine Schäfchen, sind nicht da" zu dem Bilde in V. 21 über, das sonst unvermittelt und abrupt käme.

23. Für ידעתי ist entschieden ידעתָּ zu lesen, denn hier kann nur JHVHs Wissen in Betracht kommen, auf dessen Voraussetzung die Bitte in V. 24 sich gründet. הלך והכין ist mit manchen der Neuern in הָלוֹךְ וְהָכֵן zu ändern. הכן aber ist in der zu Ex. 16, 5 angegebenen Bedeutung zu fassen. Danach ist der Sinn des Ganzen: du, JHVH, weisst, dass der Mensch nicht Herr ist seines Weges, dass es dem Manne nicht gegeben, im Gange seine Schritte abzumessen.

24. Für das in diesen Zusammenhang unpassende תמעטני ist תְּמַעֲדֵנִי zu lesen. Der Satz heisst danach: dass du mich nicht stürzest; sieh die vorherg. Bemerkung.

25. ואכלהו, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist nach dem Vorgang anderer zu streichen.

XI.

2. Für שמעו ist entweder שְׁמַע oder שָׁמוֹעַ als Inf. absol. im Sinne des Imperativs zu lesen. Bei letzterer Lesart ist über das Perf. consec. als Fortsetzung zum Inf. 13, 1. 17, 19 und 32, 14 zu vergleichen. Für ודברתם ist nach Targum ודברתָּם zu sprechen und das Suff. auf דברי הברית zu beziehen. Nur wenn die Anrede an ihn ist, kann Jeremia zu dem Fluche Amen sprechen, wie er nach V. 5 tut.

4. Ueber צוה mit Bezug auf ברית sieh Jos. 23, 16. אותם nach ועשיתם zu streichen oder dafür nach Syr. אִתָּם zu lesen, ist kein Grund vorhanden. Der Ausdruck bezieht sich auf דברי הברית in V. 3 und das folgende ככל אשר וגו' verträgt sich damit als Forderung der genauen Beobachtung sehr gut.

5. אמן bezieht sich nicht auf das, was unmittelbar vorhergeht, sondern, wie schon oben angedeutet, auf den Fluch in V. 3.

9. Für קשר, das in diesem Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn gibt, ist שֶׁקֶר zu lesen und über dessen Verbindung mit מצא 2 K. 17, 4 zu vergleichen. Als Gegensatz zu אמת heisst שקר sowohl Unwahrheit als Untreue oder Treuebruch. Letztere Bedeutung hat das Nomen hier.

10. Für והמה ist וְהִנֵּה zu lesen. LXX, die והנה המה zum Ausdruck bringt, fand neben der massoretischen auch die hier vorgeschlagene Lesart vor und vereinigte, wie öfter in solchen Fällen, beide, um sicher zu gehen.

12. והלכו וגו' ist = und dann mögen die Städte Judas und die Bewohner Jerusalems gehen usw. Der zweite Halbvers bildet im hebräischen Texte einen Umstandssatz, der in einer Uebersetzung sich jedoch als Relativsatz besser ausnimmt. Das Ganze heisst also: denen sie opfern, die ihnen aber in ihrer Not nicht helfen. Zu dieser Fassung zwingt der Zusatz בעת רעתם. Denn dieser Zusatz ist bei der Fassung, wonach im zweiten Halbvers davon die Rede ist, was auf die im Vorherg. angedrohte Verlassung durch JHVH geschehen wird, vollends überflüssig, da in eben dieser Verlassung die Not besteht. Auch ist die Rede in unserer Fassung kraftvoller, indem sie das Törichte der Opferung an Götter, die in der Not nicht helfen, stark hervorhebt.

15. Hier liegt der Text sehr im Argen, gleichwohl soll ein, wenn auch schwacher Versuch gemacht werden, das Ursprüngliche zu ermitteln. Man spreche לידידַי und fasse dieses Nomen als Bezeichnung der Priester. Ferner ist עשתה המזמתה in עֲשׂוֹת הַמִּנְחָה und הרבים in החלבים zu ändern. Dann spreche man nach den Versionen יַעֲבִרוּ als Hiph., schalte רָעָתֵךְ hinter מעליך ein und ändere תעלזי in תַּעַל, da זי aus dem Folgenden verdoppelt ist. רעה ist das erste Mal wie V. 14 in physischem, darauf aber in ethischem oder religiösem Sinne zu verstehen; vgl. V. 17. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: was machen sich meine Lieben mit der Opferung zu schaffen? Sollen etwa die Fettstücke und das Opferfleisch das Ungemach von dir abwenden? Vielmehr steigert sich dadurch

— hebräisch dann — deine Gottlosigkeit. Die Voraussetzung, dass sich JHVH durch Opfer wird bestechen lassen, den vor sich gehenden Frevel zu übersehen und von der angedrohten Strafe abzustehen, steigert den Frevel. Ueber die für עלה angenommene Bedeutung, liesse sich Pr. 31, 29 vergleichen.

16. פרי ist nach LXX zu streichen. לקול המולה גדולה ist nicht von dem Wetterbrausen zu verstehen, sondern mit Bezug auf זית, und für עליה hat man עָלֶהוּ zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich durch Haplographie von Waw. Am Schlusse hat man ורעו דליותיו in וּבָעֲרָה בדליותיו zu ändern. Als der genannte Oelbaum unausstehlich zu rauschen anfing, da legte er an dessen Laub Feuer an, und das brannte in seinen Aesten.

17. Da רעת בית ישראל hier nur in religiösem Sinne verstanden werden kann, so muss להם, das zu diesem Sinne nicht passt, gestrichen werden. Das Wort beruht auf Dittographie aus dem Folgenden.

18. Das zweite Objekt zu הודיעני ist aus רעה im V. 17a zu entnehmen und וָאֹדִעֵם für ואדעה zu lesen. Der Sinn ist: Und JHVH liess mich es — das von ihm geplante Ungemach — wissen, dass ich es ihnen verkündete. מעלליהם ist = was sie zu tun fähig sind. Als der Prophet im Auftrage JHVHs seinem Volke das drohende Ungemach anzeigte und sie ihn dafür, wie gleich darauf gesagt ist, zu verderben strebten, da erfuhr er, welcher Bosheit sie fähig sind.

19. Lies נָשִׁיתָה für נשחיתה und fasse עץ im Sinne von „giftige Pflanze“, „Gift“. Der Satz heisst dann: lasst uns Gift in sein Mahl tun; vgl. Targum. Im Folgenden ist וְנַכְרִתֶנּוּ als Hiph. zu sprechen, da Kal von כרת kein persönliches Objekt haben kann; vgl. zu 50, 16. Die Massora bezieht das Suff. an diesem Verbum auf עץ, worunter sie bildlich Jeremia versteht, vgl. die traditionelle Fassung in der modernen Exegese, was aber absurd ist, denn dazu passt מארץ החיים durchaus nicht. Die Leute wählten für ihren Plan die Vergiftung, nicht weil sie ihre Täterschaft verheimlichen wollten — denn nach V. 21 drohten sie ja dem Propheten offen den Tod — sondern weil in dieser Weise der Tod nicht unmittelbar auf die Tat zu erfolgen brauchte und diese deshalb nach ihrer Ansicht nicht direkter Mord sein würde; sieh zu Gen. 37, 22.

21. Für נפשך fordert der Zusammenhang נפשי, das LXX auch zum Ausdruck bringt.

XII.

2. ילכו ist = sie entwickeln sich, eigentlich sie haben Fortgang; vgl. zu Hos. 14, 7. Diese Bedeutung des Verbums, die hier sowohl wie an der obengenannten Stelle auf der Hand liegt, ist wohl zu beachten.

3. Hier sind sämtliche Suff. der ersten Person Sing. in die der dritten Person Pl. zu ändern und diese auf die in V. 1 genannten Frevler zu beziehen. Nur so passt diese Rede zu dem, was im vorherg. Verse über jene Frevler gesagt ist. Jene führen den Namen JHVHs heuchlerisch im Munde, während er ihrem Herzen fern ist; JHVH aber kennt ihre Gesinnung, denn er schaut ihnen ins Herz. אתך ist nicht mit dem Verbum zu verbinden, wie Giesebrecht tut, sondern mit dem Nomen. לבם אתך, wie man nach dem oben Gesagten zu lesen hat, ist so viel wie ihr Herz in seinem Verhalten zu dir; vgl. Ps. 78, 37.

4. Statt des unpassenden אחריתנו ist höchst wahrscheinlich nach LXX und Itala אָרחותינו zu lesen.

5. וילאוך ist = und sie haben dich geschlagen. So wird Hiph. von לאה gebraucht, vom Siegen im Wettlauf oder im Argumentieren; sieh zu Jes. 7, 13 und Hi. 16, 7. Im zweiten Halbvers fordert der Zusammenhang מארץ statt בארץ und בורח für בוטח, und beides ist herzustellen. ארץ שלום ist = eine Gegend, wo keine Gefahr droht. Dabei hat man aber hier speziell an die von wilden Tieren drohende Gefahr zu denken, denn in der Gegend des dem ארץ שלום entgegengesetzten גאון הירדן, das heisst, des Teiles des Jordan, wo er am tiefsten ist — sieh zu Ex. 15, 7 — gab es viele wilde Tiere; vgl. Targum und sieh 49, 19. 50, 44. Das Ganze ist sprichwörtliche Redensart, die Jeremia zitiert; sieh zu Jes. 28, 20. Die Erklärer mühen sich vergebens, in dieser Rede die Antwort JHVHs auf die Frage in V. 1 zu finden. Es ist aber auch möglich, dass dieser und der folgende Vers aus anderem Zusammenhang hierher versprengt sind.

7. Für ידדות נפשי lies mit anderen יְחִידָתִי, fasse dieses aber im Sinne von „mein Liebling“ und vgl. zu Ri. 11, 34.

9. Für העיט ist das erste Mal הַעֵיט als st. constr. und das zweite Mal הָעַיִט zu sprechen. Die beiden gleichlautenden Substantiva haben aber miteinander nichts gemein. Während עיט im zweiten Satze von dunkler Abstammung ist und den Raubvogel bezeichnet, hängt dasselbe Nomen im ersten etymologisch mit dem

arab. غَيْظ zusammen und heisst Wut. Das im A. T. sonst nicht vorkommende Fremdwort ist hier wegen des Wortspiels gewählt; vgl. zu Jes. 25, 7. Für צָבוּעַ hat man zu sprechen צָבֻעַ = Hyäne; vgl. arab. ضَبُعٌ und sieh LXX. Dasselbe Substantiv steckt auch in dem 1 Sam. 13, 18 vorkommenden Ortsnamen גיא הצבעים. Danach ist der Sinn der: soll mir mein eigen Volk mit der Wut der Hyäne begegnen? Raubvögel sollen es rings umgeben. Ueber den Gedanken des ersten Satzes vgl. das Bild in V. 8. Gewöhnlich fasst man עיט צבוע im Sinne von „bunter Vogel“, allein צבוע, das eigentlich „eingetaucht“ heisst, könnte höchstens bedeuten „künstlich gefärbt“ aber nicht „bunt von Natur“. Zu unserer Fassung des ersten Halbverses passt auch der zweite ungleich besser. Am Schlusse ist לאכלהּ mit Mappik zu sprechen und das so entstehende Suff. auf נחלתי zu beziehen.

11. Im ersten Halbvers ist das Anfangswort שַׂמָּהּ und das Schlusswort שְׁמָמָה zu sprechen. Ersteres haben auch Targum und Itala so gesprochen.

13. In ובשו steckt das Perf., nicht der Imperativ. Danach ist aber מתבואתיכם in מתבואתיהם zu ändern. ובשו מתבואתיהם kann nur heissen und sie sind enttäuscht über ihre Ernte (gegen Buhl). Denn nur in der Bedeutung „enttäuscht sein“ oder „enttäuscht werden“ können die Verba בוש, חפר und נכלם gut klassisch mit מן der Person oder Sache konstruiert werden; vgl. zu 22, 22. In der Bedeutung „sich schämen“ dagegen findet sich בוש so konstruiert nur in der sehr dunklen und zweifelhaften Stelle Zeph. 3, 11 und נכלם nur bei Ezechiel, der auf Klassizität keinen Anspruch machen kann; sieh zu Ez. 11, 20.

14. נגע ist nicht in feindlichem, sondern in neutralem Sinne zu verstehen, ungefähr wie Hos. 4, 2, und heisst anstossen, grenzen an. Denn im Folgenden ist nur von dem götzendienerischen Einfluss der heidnischen Nachbarn der Israeliten die Rede, nicht aber von deren Feindseligkeiten gegen sie. Um die Israeliten von diesem schädlichen Einfluss zu befreien, will JHVH ihre götzendienerischen Nachbarn aus deren Ländern für eine Zeitlang entfernen. Danach will aber der Schlusssatz, in dem es sonst בתוכם statt מתוכם heissen müsste, nur sagen, dass die Israeliten während der Abwesenheit der Nachbarn von ihren Ländern in deren Mitte nicht wohnen werden. Von der Deportation der Israeliten kann hier schon deshalb die Rede nicht sein, weil diese nur in ein heidnisches Land deportiert werden konnten, wo ihre Besserung in dem Punkte, um den

es sich hier handelt, nach der Ansicht des Propheten und nach der alttestamentlichen Anschauung überhaupt nicht zu erwarten stand; vgl. 16, 13. Deut. 4, 28. 28, 36. 64. Tatsächlich aber sind die Israeliten aus Gründen, die noch nicht ganz aufgeklärt sind, und auf die hier näher einzugehen zu weit führen würde, erst in der babylonischen Gefangenschaft ein streng monotheistisches Volk geworden.

17. Weder ישמעו noch das in LXX dafür ausgedrückte ישובו ist richtig. Der Text las ursprünglich statt dessen יִשָּׁבְעוּ. Zu diesem ist aus dem vorherg. Verse בשמי חי יהוה zu supplizieren. Wenn eines der heidnischen Nachbarn nach seiner Wiederherstellung in solcher Weise zu schwören von den Israeliten nicht wird gelernt haben, dann will JHVH es für immer vernichten.

XIII.

1. Nicht ולקחת לך heisst es, sondern וקנית לך, weil ersteres das Entlehnen des Gürtels nicht ausschliessen würde, während dieser, den der Prophet verderben soll — vgl. V. 7 — sein Eigentum sein muss; vgl. zu 19, 1. Der Grund der Instruktion im zweiten Halbvers ist nicht klar. Vielleicht aber ist gemeint, dass Jeremia den Gürtel von dem Augenblick des Kaufes an bis zu dem Gelangen an den Euphrat beständig anhaben und ihn nicht einmal zum Zwecke des Waschens auf kurze Zeit ablegen soll. Der Gürtel soll aus Linnen und nicht aus kostbarerem Zeuge sein, weil er darauf im Flusse zu Schanden werden muss.

3. אשר קנית wird von den Neuern gestrichen, lediglich weil der Satz in LXX fehlt, obgleich die andern Versionen ihn haben. Aber wahrscheinlich trug Jeremia, der unverheiratet und auch wohlhabend war — denn er konnte sich einen Schreiber halten, was andere Propheten nicht taten — über dem betreffenden aus gemeinem Zeuge bestehenden Gürtel einen andern, kostbareren Gürtel, und dieser Umstand machte den fraglichen Relativsatz zur nähern Beschreibung nötig.

7. ואחפר heisst nicht und ich grub nach, was auf die Felsenspalte nicht passt, sondern einfach und ich suchte; vgl. besonders Hi. 3, 21. לא יצלח לכל bildet einen Umstandssatz. Wie schon in einem frühern Bande bemerkt, ist die asyndetische Anreihung eines solchen Satzes nur dann gestattet, wenn er verneint ist, und wenn die Negation vorangeht.

11. Für יַרְבֵּק fordert der Zusammenhang wegen des Vergleiches יָדְבַק. לעם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist zu streichen und לשם für ולשם zu lesen.

13. יחדו, das dem vorherg. איש אל אחיו entspricht, ist ebenso wie dieses mit dem Verbum zu verbinden. Das fragliche Wort hat also die Geltung eines reziproken Fürworts.

16. Statt יחשך spricht man viel besser יֶחֱשַׁךְ als Kal. Woher die Finsternis kommen wird, versteht sich bei dem unmittelbar Vorhergehenden von selbst. Im zweiten Halbvers ist der Text heillos verderbt.

17. גוה kann die hier von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung „Hochmut“ nicht haben. Man lese dafür יָגוֹן. Die Korruption entstand dadurch, dass Jod wegen des Vorherg. wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Für נפשי wollen manche Ausleger נפשכם lesen und ebenso עיניכם für עיני, aber dazu passt עדר יהוה nicht.

18. Für אמר ist nach LXX und Itala אִמְרוּ zu lesen. Auch מראשותיכם, das hier keineswegs passt, ist mit andern in מֵרָאשְׁכֶם zu ändern.

19. Für הגלת שלומים ist גָּלוּת שְׁלֵמָה zu lesen und dieses als acc. cogn. zu fassen; vgl. Am. 1, 6.

20. Wegen לך in V. b und wegen der singularischen Anrede in den zwei folgenden Versen ist im ersten Halbvers das Kethib שאי und וראי vorzuziehen und demgemäss עיניכם in עֵינַיִךְ zu ändern; vgl. LXX.

21. Für אלפים lies, dem למדת אתם entsprechend, אִלַּפְתִּים, fasse dieses als zweite Person fem. mit Suff. und vgl. darüber Hi. 15, 5. 33, 33 und 35, 11. Die Recepta kann deshalb nicht richtig sein, weil אלוף in der hier dafür angenommenen Bedeutung „Fürst“ sonst ausschliesslich von den Stammhäuptern Edoms vorkommt, von dem aber hier die Rede nicht ist. Der Ausdruck אלפתים לראש ist aber nur eine Glosse zu dem vorherg. Satz. Die Glosse ist richtig, denn ואת למדת אתם עליך heisst: da du selbst sie an die Herrschaft über dich gewöhnt hast. An אשת לדה dagegen ist nichts zu ändern. LXX, Targum und Vulg. haben nicht anders gelesen, denn ihre leichte Abweichung erklärt sich einfach daraus, dass der hebräische Ausdruck in einer andern Sprache sich nicht wörtlich wiedergeben liess.

22. Für das hier unmögliche נחמסו ist, dem vorherg. נגלו entsprechend, נֶחֱשְׂפוּ zu lesen und V. 26 zu vergleichen. Von חמס findet sich auch Niph. sonst nirgends.

25. Streiche מנת מדיך als wahnwitzige Glosse zu גורלך. In dieser Glosse will מדיך im Sinne von „deine Gewänder“ verstanden sein, sodass מנת מדיך ist = das, was mit deinen Gewändern geschah. Der Glossator dachte offenbar an das Bild von der Entblössung in V. 25. Mit „Mass“ kann מדיך nichts zu tun haben, denn Mass ist hebräisch מִדָּה, nicht מַד. Durch die Ausscheidung dieser Glosse gewinnt der Vers an Gleichmass.

27. Die Worte נאפיך ומצהלותיך זמת זנותך, für die keine grammatische Beziehung sich finden lässt, sind als Glosse zu קלונך im vorherg. Verse zu streichen. Am Schlusse ist אחרי מתי עוד undeutbar. Manche der alten Versionen drücken אחַרי für אחרֵי aus, aber das bessert die Sache nicht.

XIV.

1. Transferiere אשר היה, dessen Stellung an der Spitze unmöglich ist, hinter יהוה. Der fragliche Ausdruck wurde vom Abschreiber zuerst ausgelassen und dann nach bemerktem Irrtum an den Rand geschrieben, woher er darauf an unrichtiger Stelle in den Text geriet. על דברי statt על דבר könnte sich vielleicht aus dem Pl. von בצרות erklären; sieh zu 7, 22. Doch ist letzteres wohl aus ursprünglichem בַּצֹּרֶת korrumpiert und דברי erst nach Eintretung dieser Korruption aus דְּבַר konjiziert.

2. שעריה, dem folgenden ירושלים gegenübergestellt, heisst ihre Provinzstädte; vgl. zu Jes. 62, 10. Der zweite Satz lautete ursprünglich אֻמְלְלָה קָדְרָה הָאָרֶץ = abgehärmt, in tiefer Trauer ist das Land. Die Recepta ist unhebräisch, weil קדר keine Bewegung ausdrückt und darum לארץ zum Komplemente nicht haben kann.

3. אדיריהם ist = ihre Viehzüchter oder Oberhirten, und demgemäss heisst צעיריהם, dessen Suff. auf אדיריהם geht, ihre Hirtengehilfen oder Unterhirten; sieh zu Ri. 5, 25. Für כליהם ריקם liest man besser וכליהם ריקים und fasst dieses als Umstandssatz, während das Subjekt zu שבו aus dem vorherg. צעיריהם zu entnehmen ist. Giesebr., der שבו richtig auf צעיריהם bezieht, fasst כליהם ריקם als Umstandssatz, allein ein nacktes Substantiv kann mit einem Adverb keinerlei Satz bilden. Ausserdem kann sich ein nichtverneinter Umstandssatz nicht asyndetisch anreihen; vgl. zu 13, 7.

4. Für בעבור ist עָבְדֵי und חַתּוּ für חתה zu lesen. חתו drücken auch Symmach. und Targum aus, doch so, dass אכרים das Subjekt dazu bildet, was aber wegen des Begründungssatzes dazwischen nicht angeht. עבדי האדמה und אכרים entsprechen einander.

7. ענו בי = klagt mich an; sieh zu Ex. 20, 16. Hinter משובתינו bringt LXX noch לפניך כי zum Ausdruck, das jedoch sehr gut entbehrt werden kann.

8. מקוה wie es hier gebraucht ist, heisst nicht Hoffnung, sondern Macht; vgl. arab. قوّة. In dieser Bedeutung passt das Nomen auch besser zu dem folgenden מושיעו. Für וכארח drücken LXX und Itala וכאזרח aus, was aber keine Beachtung verdient.

9. Für נדהם ist nach LXX נִרְדָּם und כְּגֶבֶר für כגבור zu lesen. Aber auch am Schluss ist תנחנו in תְּזַנְּחֵנוּ zu ändern. LXX drückt dafür ein Verbum des Vergessens aus, etwa תשכחנו oder תנשנו, das jedoch nicht recht passt.

10. Zur Zeit der Dürre zog man umher, um Wasser und Viehfutter zu suchen, vgl. V. 3. Am. 4, 8 und 1 K. 18, 5. Hierauf weist כן hin, denn der Sinn ist: wie sie jetzt umherziehen in ihrer Wassernot, so lieben sie herumzureisen, um mit den heidnischen Völkern politische Beziehungen anzuknüpfen und Bündnisse zu schliessen; sieh 2, 18. 25. Für רצם ist unbedingt הֱרִיצָם zu lesen. ויהוה לא הריצם bildet einen Umstandssatz und ist = ohne dass JHVH sie laufen liess, das heisst, während er gegen ihre diplomatischen Reisen war. An der Korruption ist אינני רצם in V. 12 schuld.

14. Streiche die Konjunktion von ואליל und fasse קסם als st. constr. Dadurch gewinnt der Rhythmus viel.

16. V. b fehlt המה in LXX, doch ist der Ausdruck im hebräischen Texte unentbehrlich; vgl. zu Gen. 13, 1.

17. Auch hier bringt LXX גדול nicht zum Ausdruck, allein ohne Adjektiv ist שבר als acc. cogn. ungrammatisch; sieh zu Gen. 27, 33. מכה ist für מַכָּתָהּ verschrieben oder verlesen. מכתה נחלה מאד bildet einen vollständigen Satz für sich; vgl. 10, 19 und 30, 12.

18. ואם באתי העיר ist = und bleibe ich in der Stadt. Ueber das Sprachgesetz, wonach dieser Gedanke so ausgedrückt werden kann, sieh zu Gen. 28, 23 und besonders zu Gen. 23, 10. Im zweiten Halbvers ist für das widersinnige סחרו zu lesen שָׁחוּ oder besser שָׁחֲחוּ und יִשְׂבְּעוּ für ידעו. Der Sinn ist dann: denn Propheten und Priester erniedrigen sich bis in den Staub und essen sich doch

nicht satt; vgl. K. zu Ps. 22, 30. Das passt zum unmittelbar Vorherg. vortrefflich. Dabei sind die Propheten und die Priester besonders hervorgehoben, weil man diese nur dann darben liess, wenn man selbst nichts zu essen hatte.

19. Ueber ואין טוב ולעת וגו' sieh die Bemerkung zu 8, 15.

22. Für ונקוה לך lese man ואנחנו לך = und wir sind dein. Dass כל אלה in solchen Verbindungen das Universum bedeutet, ist schon früher bemerkt worden.

XV.

1. אין נפשי אל העם הזה pflegt man zu übersetzen „so würde ich mich doch diesem Volke nicht zuwenden", allein dafür ist der Satz unhebräisch. Hier hat LXX, die אליהם statt אל העם הזה und העם הזה hinter שלח ausdrücken, den ursprünglichen Text erhalten. נפש aber vertritt nicht das persönliche Fürwort, sondern drückt, wie auch sonst nicht selten, den Entschluss, das Wollen aus, und das Suff. in אליהם bezieht sich auf משה ושמואל. Der Sinn der Rede ist danach der: wenn auch Moses und Samuel, sich ins Mittel schlagend, vor mich hinträten, würde ich ihnen dennoch nicht nachgeben, wörtlich so würde sich mein Entschluss nicht zu ihnen hinneigen. Das Missverständnis des ursprünglichen Textes ist schuld an dessen massoretischer Verballhornung.

5. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: wer wird einen Umweg machen, um sich nach deinem Befinden zu erkundigen? Die Welt ist immer dieselbe gewesen. Man grüsste wohl aus Anstand auch einen gleichgiltigen Menschen, wenn man ihm zufällig begegnete, wie wir Modernen es tun. Aber nur d i e Begrüssung und d e r freundliche Zuspruch können von aufrichtigem Interesse und freundlicher Teilnahme zeugen, für deren Zweck man eigens den Gang tut oder einen Umweg macht.

6. נלאיתי הנחם heisst, ich kann meinen Beschluss nicht ändern; vgl. zu Gen. 6, 6 und 19, 11. Mitleid haben kann Niph. von נחם, wie bereits an der erstgenannten Stelle bemerkt, nicht heissen.

7. בשערי הארץ ist = in den Provinzstädten des Landes, im Gegensatz zu עיר in V. 8, worunter Jerusalem gemeint ist; vgl. zu 14, 2. Von den Landstädten hatte JHVH bereits einen Teil der Bevölkerung entfernt.

8. Ueber עצמו לי sieh zu 4, 12. בצהרים bezeichnet nach Giesebrecht die Plötzlichkeit des Unheils. Das mag vielleicht theologisch richtig sein, sprachlich aber kann der Ausdruck diesen Begriff ebenso-

wenig ausdrücken wie den Stockschnupfen. Tatsächlich will בצהרים den hier angedrohten שדד von dem שדד לילה unterscheiden; sieh zu Ob. 5. על אם, das aus עליהם, einer Korrektur von להם, entstanden, ist zu streichen. Im zweiten Halbvers hat man עליהם für עליה zu lesen und ובלהות zu tilgen. Letzteres beruht auf Missverständnis von עיר, in dem man eine Bezeichnung für Schrecken erblickte. Diese für letzteres angenommene Bedeutung liess vermuten, dass dasselbe ursprünglich mit einem sinnverwandten Substantiv verbunden war. עיר bezeichnet, wie schon oben gesagt, Jerusalem, und עליהם heisst über ihren Köpfen oder ihnen überm Kopf; vgl. Ri. 12, 1. 1 K. 16, 18 und sieh zu 1 K. 20, 30. Die Hauptstadt soll also über den Köpfen ihrer Bewohner fallen. Ich sage soll fallen, denn dieser Satz kann nur als Drohung für die Zukunft verstanden werden.

9. נפחה נפשה heisst nach den Erklärern „sie hat ihre Seele ausgehaucht“. Dabei vergisst man aber, dass dazu das unmittelbar darauf Folgende durchaus nicht passt, denn wer den Geist aufgegeben hat, kann nicht mehr zu Schanden und mit Scham bedeckt werden. Und auch aus sprachlichem Grunde ist obige Fassung falsch, weil es danach Hi. 31, 39, wo dieselbe Redensart in kausativer Form vorkommt, ובעליה הפחתי נפשו statt ונפש בעליה הפחתי heissen müsste. Tatsächlich ist נפח in dieser Wendung intransitiv und heisst anschwellen, vgl. Baba mezia 6, 5 נֶפַח = Volumen, Umfang, und נפשה ist Subjekt dazu. Denn der Hebräer denkt sich den Chagrin bitterer Enttäuschung als Schwellen der נפש; sieh zu Hi. 11, 20 und vgl. Targum zu Deut. 28, 65 und zu 1 Sam. 2, 33. Auch in der Sprache der Mischna wird die Enttäuschung durch פחי נפש ausgedrückt; vgl. z. B. Rosch haschana 2, 6.

10. Mit Ausnahme der zwei letzten Worte, die mit dem Folgenden zu verbinden sind, ist dieser Vers sichtlich aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen; sieh zu V. 15.

11. Dass der Schlusssatz in V. 10 hierher gehört, ist schon oben bemerkt worden. Aber so, wie er uns vorliegt, ist der fragliche Satz auch hier nicht zu gebrauchen; man hat מקללַני für מקללְני zu lesen. Letzteres ist im Hebräischen eine Unform. Der Satz heisst; allesamt missachten sie mich gröblich; vgl. zu Ex. 21, 17. אמר יהוה ist parenthetisch, denn der aus dem Vorherg. herüberzuziehende Satz bildet einen Teil der Rede JHVHs. Für das unverständliche שריתך לטוב ist zu lesen אַשִׁיתְךָ לַטֶּבַח, und הפגעתי בך את האיב heisst, ich werde dich vom Feinde niedermachen lassen. Selbstverständlich ist diese Rede, so gefasst, nicht auf den Propheten,

sondern auf das Volk zu beziehen. Andere haben שְׁאֵרִיתְךָ für das massoretische שריתך vorgeschlagen, aber sonach erhält man einen Nominalsatz, während das beteuernde אם לא nur bei einem Verbalsatz gebraucht werden kann.

12. Dieser Vers ist völlig unübersetzbar. Auch die Abweichungen der alten Versionen führen auf das Ursprüngliche nicht. Duhm schlägt vor הזרע ברזל באצילי מצחי נחשת, und das soll heissen: ist ein Arm von Eisen an meiner Schulter? ist meine Stirn Erz? Erbt dagegen schreibt הֲיָדַע ברזל מְצֻפֶּה נחשת, das er übersetzt: erkennt man mit Kupfer überzogenes Eisen? Aber kein Kenner des Hebräischen kann in diesen Kompositionen jeremianischen Text erblicken.

13. Dieser und der folgende Vers sind hier ursprünglich, aber der Text ist arg entstellt. Für במחיר ist wahrscheinlich אֵחַר zu lesen, לא אחר heisst: ich werde damit nicht zögern. Der zweite Halbvers ist völlig unübersetzbar.

14. Für והעברתי steht 17, 4 והעבדתיך, und dies wird wohl auch hier herzustellen sein.

15. Unmittelbar vor diesen Vers ist V. 10 zu transferieren und erstern mit אתה יָדַעְתָּ, wie man dann sprechen muss, schliessen zu lassen. Zu unserem Verse gezogen, ist das fragliche Sätzchen wegen דע im letzten Gliede unerträglich. Für das hier unmögliche תקחני las der Text ursprünglich תְּקַמֵּנִי. Danach heisst der Satz: räche mich nicht nach deiner Langmut, d. i., schiebe in deiner Langmut meine Rächung nicht auf. Das letzte Glied motiviert diese Bitte. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

16. Statt des undeutbaren נמצאו דבריך ואכלם lies zum Teil nach LXX וּכְלִמָּה מִמְּנַאֲצֵי דְבָרְךָ und schlage diese Worte zum vorherg. Verse. V. 15 ist danach = bedenke, dass ich deinethalben Schimpf und Schmach erdulden muss von denen, die dein Wort verachten. Ueber חרפה mit מן der Person, von der die Schmähung kommt, vgl. Ps. 74, 22. Aus dem vom Abschreiber zuerst übersehenen und dann an den Rand geschriebenen וכלמה ist ואכלם geworden, das notwendiger Weise an den Schluss des Satzes hingesetzt wurde, weil es an der Stelle, wo das ursprüngliche Wort stand, nicht passte. Für ויהי liest man wohl besser וַאֲנִי, doch absolut nötig ist dies nicht. Dagegen muss auch hier דבריך in דברך geändert werden.

18. Für נצח ist רֶצַח zu lesen und Ps. 42, 11 zu vergleichen. Der Satz heisst danach: warum ist mein Schmerz mörderisch? Aber auch מאנה הרפא ist zu ändern in מֵאֵין רֹפֵא = weil kein Arzt

da ist. Gemeint ist, dass JHVH nicht heilend eingreift. מאין sprach LXX fälschlich מֵאַיִן als Fragepartikel, und deshalb war sie gezwungen אֲרַפֵּא aus רִפֵּא zu konjizieren. Ueber das Bild vom Wasser sieh zu 2, 13.

19. לכן ist hier = nicht doch; vgl. zu Gen. 4, 15. Für תשוב ואשיבך lese man תָּשִׁיב מַכְאִיבֶיךָ. Der Satz heisst dann: wenn du diejenigen, die dir Schmerz verursachen, von ihren Wegen abbringst. Dies passt zu der unmittelbar vorhergehenden Klage Jeremias recht gut.

XVI.

4. תחלאים ist offenbar Bezeichnung für ansteckende Krankheiten. Im Falle derer, die an solchen Krankheiten starben, unterliess man die Bestattung aus Furcht vor Ansteckung.

6. גדלים וקטנים ist nicht mit Bezug auf Alter zu verstehen. Der Ausdruck ist = hoch und niedrig, gross und klein. Auch die Reichen und Angesehenen werden keine Bestattung erhalten.

7. Ueber die Bedeutung von פרס sieh zu Jes. 58, 7. Für להם ist mit andern לֶחֶם zu lesen, wie auch אָבֵל für אֵבֶל und אותו für אותם.

8. אֹתָם ist unkorrekt für אִתָּם vokalisiert. Die Massora will hier offenbar der Gewohnheit Jeremias, את als Präposition אֹתִי, אֹתְךָ usw. zu sprechen, gerecht werden.

13. Ueber ועבדתם שם אלהים אחרים sieh zu Deut. 4, 28. יומם ולילה kann unmöglich Zeitangabe zu dem unmittelbar Vorhergenden sein wollen. Es müssen daher dazwischen Worte ausgefallen sein. Wegen der Lakune lässt sich nicht mit Bestimmheit sagen, ob im Folgenden אתן korrekt ist oder das in LXX und Vulg. dafür ausgedrückte יתנו. Wahrscheinlich aber ist es letzteres, weil in der Wendung נתן לפ׳ חנינה JHVH niemals Subjekt des Verbums ist.

14. Ueber לכן sieh zu 15, 19. An dieser Stelle ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt und die Partikel = dennoch, gleichwohl. Dieser und der folgende Vers sind aber hier nicht ursprünglich.

16. Lies mit dem Kethib לְדַוָּגִים, dann וְדִיְּגוּם, beides wie von דוג gebildet, letzteres, das Piel ist, wie קִיֵּם von קום. Ueber ersteres vgl. in der Sprache der Mischna רַוָּק Junggeselle von רוק. Für לרבים צידים, das ungrammatisch ist, hat man nach Syr. לצַיָּדִים רבים zu lesen.

17. דרכיהם hat hier keine ethische Bedeutung, sondern ist in seinem eigentlichen Sinne zu verstehen. Der zweite Halbvers ist für uns = ebenso, wie ihre Verschuldung sich mir nicht entzieht. Wie die Sünden der Israeliten, die er fortwährend nennt und rügt, so weiss auch JHVH jede ihrer Bewegungen, und darum wird er imstande sein, sie aus jedem Versteck zusammenfischen und zusammenjagen zu lassen.

18. Streiche ראשנה, das in LXX fehlt. Der Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Ueber משנה = Lohn, nicht doppelter Lohn, sieh zu Jes. 61, 7. An dieser Stelle kann das Subst. schon deshalb nicht doppelter Lohn heissen, weil es sich hier um den Lohn der Sünde handelt und JHVH ein gerechter Gott ist, der nicht doppelt straft. Jes. 40, 2 ist eine Hyperbel des Mitleids, aber mit doppelter Strafe drohen kann JHVH nicht. Und eben diese Jesaiastelle beweist, dass das fragliche Nomen nicht den doppelten Lohn bezeichnet, weil es sonst dort מִשְׁנֶה statt כפלים heissen würde. נבלת kann in diesem Zusammenhang nur von נְבָלָה kommen, nicht von נְבֵלָה, da aber von ersterem der st. constr. sonst nicht vorkommt, spricht man besser בְּנִבְלַת. Es ist aber בנבלת שקוציהם gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden, weil מָלֵא mit ב der Sache nicht konstruiert werden kann. Bei dieser Verbindung des fraglichen Ausdrucks ist תועבתיהם Subjekt des darauf folgenden Satzes.

19. Dieser und der folgende Vers, die den Zusammenhang unterbrechen, sind ein späterer Einschub.

21. Hier weicht der Text der LXX wesentlich ab. Es genügt aber vollkommen, wenn man אודיעם streicht. Dann kann alles andere bleiben, wie es ist.

XVII.

1. חרושה, das etymologisch mit חָרָשׁ zusammenhängt, ist so viel wie: künstlich zum Ausdruck gebracht. לוח לבם ist nicht bildlich, sondern wörtlich zu verstehen, denn beim Bilde heisst es 31, 32 על לבם אכתבנה, ohne לוח. Es scheint, dass man im Busen — hebräisch auf der Brust — ein Täfelchen trug, worauf man wichtige Notizen und Memoranden schrieb; vgl. Pr. 3, 3. על לוח לבם bezieht sich auf כתובה, während לקרנות מזבחותיהם, wie man zu lesen hat, Komplement zu חרושה ist; vgl. zu Ex. 29, 27. Aus diesen verschiedenen grammat. Beziehungen der beiden Ausdrücke erklärt sich der Wechsel der Präposition bei ihnen. Die Sünde,

von der hier ohne nähere Angabe ihrer Beschaffenheit gesprochen wird, ist, wie die Nennung der Altäre in Verbindung damit zeigt, die Hauptsünde, der heidnische Kultus; vgl. das im Buche der Könige so häufige חטאת ירבעם als Bezeichnung des von Jerobeam eingeführten Kultus. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: die Hauptsünde Judas ist mit eisernem Griffel geschrieben auf ihres Herzens Täfelchen; sie kommt mittelst der diamantenen Spitze des Künstlers zum Ausdruck an den Hörnern ihrer Altäre; sieh die folgende Bemerkung.

2. Ob in כזכר der Inf. constr. steckt oder ein Substantiv, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber jedenfalls hängt der Ausdruck etymologisch mit זָכָר zusammen, und unter בניהם sind nicht Kinder beiderlei Geschlechts, sondern speziell Söhne oder richtiger schlechtweg Männer zu verstehen. Denn der Sinn des Satzes ist: männlich gestaltet, wie ihre Söhne, sind ihre Altäre. Gemeint sind die sogenannten Hörner der Altäre, welche die Gestalt von φαλλοί hatten; sieh zu Ex. 27, 2. Für ואשריהם aber ist אֲשֶׁר הֵם zu lesen und das persönliche Fürwort auf מזבחותיהם zu beziehen. Die Altäre standen bei grünen Bäumen und auf hohen Hügeln.

3. Statt der drei ersten Worte ist zu lesen וְהֶעֱבַרְתִּי לְשֹׁדֵד חֵילְךָ. Der Text des zweiten Halbverses ist hoffnungslos entstellt.

4. Für das unmögliche ושמטתה בך ist וְהִשְׁמַטְתָּה ידך zu lesen. Andere begnügen sich mit der Aenderung von בך in ידך und behalten die Kalform des Verbums bei, was aber nicht richtig ist; sieh Deut. 15, 3.

6. Die Aussprache von ערער ist zweifelhaft und auch seine Bedeutung nicht sicher. Jedenfalls aber steckt in dem Ausdruck der Name irgendeiner Pflanze. Für חררים ist vielleicht חֲרֻלִים zu lesen. Letzteres bezeichnet eine Art Dornbusch mit dichten Zweigen, in dessen Schatten man vor der Gluthitze der Wüste Schutz finden kann; vgl. Hi. 30, 7.

8. שתול heisst nicht gepflanzt, sondern verpflanzt. Ersteres wäre נָטוּעַ. Danach denkt der Prophet hier an solche der Angeredeten, die er bekehren mag, sodass sie statt sich auf Menschen zu verlassen, wie sie jetzt tun, auf JHVH ihr Vertrauen setzen. Für יראה ist mit andern nach dem Kethib und LXX יִרְא = יִירָא zu lesen.

9. In Kittels Biblia Hebraica, wo so manche alberne Abweichung der alten Versionen Beachtung findet, wird hier LXX mit Stillschweigen übergangen, und doch hat diese im Wesentlichen

den ursprünglichen Text erhalten, freilich ohne ihn recht zu verstehen. Der Text las ursprünglich עָמֹק הַלֵּב מִכָּל־אֱנוֹשׁ = tief, das heisst, unerforschlich ist das Herz für jeden Menschen; vgl. V. 10 als Antithese*). הוּא ist entweder zu streichen oder gegen die Accente als Hauptsubjekt (مبتدا) mit dem Folgenden zu verbinden. Bei letzterem Verfahren ist der Sinn des zweiten Halbverses: dieses, wer kennt es?

12. Hier bietet der massoretische Text, von mancher sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, eine an sich beispiellose und bei Jeremia gegenüber von 7, 4 undenkbare Glorifizierung des Tempels. Ausserdem ist im Folgenden nur von JHVH, nicht aber vom Tempel die Rede, und zum Vorhergehenden passt der Ruhm des Tempels keineswegs. Der Text ist hier stark entstellt. Er las ursprünglich כסא כבוד מרום מֵרְשָׁעִים מָרוֹם מֵעֹשְׁקִים = Ehrensitz ist unerreichbar für Frevler, unerreichbar für Gewalttätige. Dies passt zu dem unmittelbar Vorhergehenden trefflich. Ueber מרום vgl. Ps. 10, 5 und sieh K. zu Ps. 56, 4.

13. Die Worte יסורי בארץ יכתבו sind undeutbar; schon das Suff. der ersten Person in יסורי ist in einer Anrede an JHVH ein Ding der Unmöglichkeit. Der Rest des Verses ist leicht verständlich und der Zusammenhang der beiden Vershälften bei Ausscheidung der fraglichen Worte recht klar.

16. Die Fassung des ersten Halbverses, wonach er heisst, „und doch habe ich mich nicht entzogen, Hirte zu sein in deiner Nachfolge“, ist sprachlich nicht zulässig, unter anderem auch deshalb, weil רֹעֶה einen Propheten nicht bezeichnen kann; vgl. zu Jes. 56, 10. Für אצתי מרעה ist zu lesen רַצְתִּי לְיוֹם רָעָה. אחריך gehört sonach zur Konstruktion des Verbums, und der Sinn des Satzes ist: ich aber bin dir nicht nachgelaufen, dass ich den Unglückstag erlebe. Dies sagt Jeremia im Hinblick auf seine anfängliche Weigerung, dem Rufe JHVHs zu folgen; vgl. 1, 6. יום רעה sowohl als יום אנוש ist mit Bezug auf Jeremias Leiden vom Volke zu verstehen; vgl. zu V. 18. Das Argument ist dies. Wer um ein Amt sich bewirbt, muss sich auf alles gefasst machen, was dessen Waltung ihm bringen mag. Ich aber, sagt Jeremia, habe das Prophetenamt nicht

---

*) Die Volksweisheit stimmt in diesem Punkte, wie auch sonst bisweilen, mit der Theologie nicht überein; denn nach Pr. 20, 5 vermag auch menschliche Klugheit die im tiefsten Herzen des Nächsten verborgenen Gedanken an den Tag zu bringen.

gesucht; du hast es mir aufgedrängt, und es ist daher unbillig, dass mir dieses Amt zum Untergang zu werden droht.

17. מחתה heisst hier nicht Schrecken oder dergleichen, sondern Enttäuschung; vgl im folgenden Verse יחתו als Parallele zu יבשו. מחסי אתה heisst nicht du bist mir eine Zuflucht, zu dem die vorherg. Bitte nicht passen würde, sondern du giltst mir als solche.

18. Auf עליהם liegt hier ein starker Nachdruck. Zur Strafe für den יום רעה, den seine Landsleute ihm bereitet haben, wünscht Jeremia, das JHVH ihnen einen solchen bereiten möge.

19. Das Stück, das hier beginnt und mit unserem Kapitel zu Ende kommt, kann wegen seines Inhalts weder von Jeremia noch von einem Propheten überhaupt herrühren, denn es liegt nicht in der Aufgabe eines Propheten, für die Beobachtung des Sabbats zu eifern; vgl. zu Jes. 56, 2. Weder בני עם noch בני העם ist richtig; man hat dafür בנימין zu lesen. Ueber שער בנימין vgl. 37, 13 und besonders 38, 7.

23. Dieser Vers, der eigentlich nicht zur Sache gehört, da der Ungehorsam der Väter hier nicht in Betracht kommen kann, ist nicht ursprünglich, ich meine er rührt schon von dritter Hand her; sieh zu V. 19.

24. Das Kethib בה ist nicht minder gut als בו des Keri, da ersteres auf שבת bezogen werden kann, das auch als Femininum vorkommt; vgl. Ex. 31, 14.

25. Ueber die Verheissung der Reiterei sieh zu Jos. 11, 6. Nach dem zweiten Halbvers wurde das Bedürfnis nach einer Reiterei zur Zeit so sehr empfunden, dass man sich den Fortbestand des Staates vom Vorhandensein einer solchen abhängend dachte.

27. Für ובא ist entschieden וְהָבָא als Inf. Hiph. zu lesen und V. 21 והבאתם zu vergleichen.

XVIII.

3. Weder והנהו noch והנה הוא ist korrekt. Das Richtige ist bloss והנה, denn in solchen Verbindungen wird im Hebräischen nur in dieser Weise auf das vorher Genannte Bezug genommen, ohne persönliches Fürwort oder entsprechendes Suff.; vgl. Gen. 18, 9. 41, 1 und 2 K. 6, 13. Ueber אבנים sieh zu Ex. 1, 16. Auch hier ist an den dort angegebenen Begriff zu denken, denn der Ausdruck heisst in diesem Zusammenhang Schoss. Die Walze, an der die Töpferscheiben angebracht sind, hält der sitzend arbeitende

Töpfer zwischen den Beinen, sodass er die Scheiben über dem Schoss hat.

4. Für כחמר ist nach sehr vielen Handschriften zu lesen בחמר = aus dem Lehm. Ueber den Gebrauch von ב zur Bezeichnung des Stoffes, woraus etwas gemacht wird, vgl. Ex. 38. 8 und 1 K. 15, 22. ביד היוצר ist nach LXX und Itala zu streichen. Der Ausdruck ist hier aus dem folgenden Verse eingedrungen.

8. אשר דברתי עליו drücken drei der alten Versionen, darunter LXX, nicht aus, aber wahrscheinlich nur weil die Uebersetzer diese Worte nicht verstanden. Jede Schwierigkeit, die dieser Relativsatz zu bieten scheint, schwindet, wenn man אשר prägnant fasst, nämlich im Sinne von „um dessentwillen“. Der Sinn des Ganzen ist sonach: und selbiges Volk lässt ab von dem Frevel, um dessentwillen ich solches mit ihm vorhatte. Ueber die Fassung der nota relat. vgl. zu 2 Sam. 2, 6.

10. An אותו ist nichts auszusetzen; vgl. 1 Sam. 2, 32. Auch LXX und Itala lag dieselbe Lesart vor, nur liess sich die hebräische Konstruktion von היטיב mit dem Acc. der Person in ihrer Sprache nicht nachahmen.

11. Für רעה ist entschieden רַע zu lesen und darüber zu 1 Sam. 17, 28 zu vergleichen. Der Satz heisst danach: ich habe mit euch etwas vor. Nur zu diesem passt das neutrale מחשבה als Parallele in dem darauf folgenden Satze, nicht zu רעה.

13. שערּרת ist nicht Substantiv, sondern Adjektiv mit der Femininendung îth; daher das adverbiale מאד, das sonst nicht korrekt wäre.

14. Für היעזב ist zu lesen הֲיִכָּזֵב = versiegt etwa? An מצור שדי dagegen ist nichts zu ändern. שלג לבנון aber ist nicht = der Schnee auf dem Libanon, sondern so viel wie: das eiskalte Wasser, das vom Libanon zwischen den Felsen ins Tal (שדי) herabfliesst. ינתשו מים זרים ist in יָנֻשְׁתוּ מִנְּהָרִים zu ändern und קרים zu streichen. Letzteres ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Flusswasser ist nicht besonders kalt. Ueber das Wasser als Bild der Hilfe in der Not vgl. 2, 13. 18.

15. Für ויכשלום בדרכיהם ist zu lesen נִכְשְׁלוּ מִדַּרְכֵיהֶם = sie sind von ihren Wegen weggestrauchelt, das heisst, sie haben die Torheit begangen, ihre Wege zu verlassen. שבילי עולם ist Epexegese zu דרכיהם. Danach bezeichnet aber ersteres nicht Irrpfade der Urzeit, sondern ist Gegensatz zu דרך לא סלולה und heisst alte, ausgetretene Pfade. Indem die Israeliten JHVH vergassen und den

Götzen opferten, irrten sie von den alten ausgetretenen Pfaden ab, um ungebahnte Wege zu gehen. Dass Hi. 22, 15 ארח עולם in üblem Sinne vorkommt, verschlägt nicht viel. Denn ארח ist die breite Strasse, welche die Menge lediglich der Bequemlichkeit wegen vorzieht, während שביל den unbequemen, aber sonst vorteilhaften Beiweg bezeichnet, den einzelne auf Zweckmässigkeit Bedachte wählen.

16. כל עבר עליה kann nicht heissen „wer irgend daran vorüberzieht", wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Denn hier ist von einem Lande die Rede und „an einem Lande vorüberziehen" ist kaum sagbar, namentlich wenn ein Individuum zum Subjekt gemacht werden soll. Auch passt das Prädikat nicht dazu. Denn ein Land ist von zu grossem Umfang, als dass jemand, der daran nur vorüberzieht, von dessen Verödung genug sehen könnte, um darüber in Erstaunen zu geraten. עבר ist hier in dem zu Gen. 23, 16 angegebenen Sinne zu verstehen, und כל עבר עליה heisst, jeder, der es oder dessen Schicksal betrachtet.

17. Für כרוח bieten sehr viele Handschriften und auch manche Ausgaben ברוח, doch ist nur ersteres richtig. Es ist aber כרוח = כברוח = wie durch einen Wind. ב als Präpos. fällt, wie schon früher bemerkt, nach einer anderen Präposition regelmässig weg. Im zweiten Halbvers ist mit den Orientalen und nach LXX, Syr. und Vulg. אַראם statt אָראם zu sprechen. Den vor den Feinden fliehenden Israeliten will JHVH seinen Rücken statt sein Antlitz zukehren, das heisst, er will sich um sie nicht kümmern.

18. Die Worte כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא sind nicht ein Teil der Rede der Feinde Jeremias, sondern eine parenthetische ironische Bemerkung des Propheten. Um diese eingeschaltete Bemerkung zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass nicht das gemeine Volk, sondern dessen Führer, die Priester, die Politiker (Weisen) und die zeitgenössischen falschen Propheten die Feinde Jeremias waren. Indem er von den Ratschlägen dieser spricht, deren Gegenstand sein Verderben war, bemerkt Jeremia ironisch, „denn nicht ist der Priester verlegen um Lehre, noch der Weise um Rat, noch der Prophet ums Wort; wenn daher diese drei sich zusammentun, um zu beratschlagen, da muss doch etwas Grosses und Edles herauskommen!" Im zweiten Halbvers ist ohne den geringsten Zweifel nach Syr. בִּלְשׁוֹנוֹ für בלשון zu lesen und das Suff. auf Jeremia zu beziehen. Die Korruption beruht in diesem Falle nicht auf Haplographie, sondern sie ist eine alte gelehrte

Verballhornung, veranlasst durch Missverständnis der diesem Nomen vorgeschlagenen Präposition. Denn die Alten fassten ב hier, wie die Modernen es tun, in instrumentalem Sinne, vgl. die Versionen, besonders Targum, und zu diesem Sinne passte das Suff. nicht, weshalb sie dasselbe strichen. Tatsächlich aber heisst ב hier „wegen“ oder „für“. Danach sagen die Feinde Jeremias: wir wollen ihn totschlagen für seine Zunge, das heisst, für seine den Untergang des Staates voraussagenden Reden. Dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt, dessen Sinn ist: sodass wir all seine Reden nicht mehr zu hören bekommen.

19. Für יריבי ist mit andern רִיבִי zu lesen.

21. Für הרגי מות will man neuerdings הֲרֻגִים lesen, doch ist ersteres richtig, nur muss man מות im Sinne von „Pest“ fassen. Denn, dem folgenden בחוריהם gegenübergestellt, ist אנשיהם mit Bezug auf Männer zu verstehen, die zu alt sind, um in den Krieg zu ziehen oder überhaupt zu kämpfen, und solche werden an der Pest sterben. Ueber הרג sieh zu Gen. 34, 25.

23. Für תמחי lies תִּמָּח als dritte Person fem. Niph. und fasse חטאתם als Subjekt dazu. מכשלים לפניך ist unhebräisch. Man hat dafür teilweise nach Syr. מַשְׁלָכִים מִלְּפָנֶיךָ zu lesen; vgl. Ps. 51, 13. בעת ist in בְּעֹז zu ändern und über die Verbindung בעז אפך Ps. 90, 11 zu vergleichen.

XIX.

1. Ueber וקנית sieh zu 13, 1. Auch in diesem Falle darf der Gegenstand nicht etwa ausgeborgt sein, weil er zerstört werden muss. חרש ist als Glosse zu יוצר zu streichen. Ein irdenes Gefäss ist hebräisch sowohl כלי יוצר als כלי חרש; vgl. V. 11. 2 Sam. 17, 28. Ps. 2, 9 gegen Num. 5, 17 und Jer. 32, 14. Dem Glossator aber scheint letztere Bezeichnung geläufiger gewesen zu sein. Der ungrammatische zweite Halbvers ist zu streichen. Die Versionen, die dieses Plus bereits vorfanden, ergänzen ein Verbum davor, um den Sinn zu vervollständigen. In Targum aber ist ותדבר עמך nicht Wiedergabe von hebr. והולכת, sondern von ולקחת עמך. Denn bei persönlichem Objekt wird לקח in Targum stets durch דְּבַר statt des sonstigen נְסַב wiedergegeben.

3. Für מלכי ist wohl מלך zu lesen, da Jod aus dem Folgenden verdoppelt sein mag. Zur Not kann jedoch die Recepta belassen werden, wenn man unter dem Pl. den gegenwärtigen König

nebst seinem voraussichtlichen Nachfolger oder das ganze königliche Haus versteht. Unter המקום הזה aber ist in diesem Stücke durchweg nicht Jerusalem zu verstehen, sondern Thopheth oder das Tal Ben Hinnom, wohin Jeremia geschickt wurde, um daselbst diese Rede zu halten. Das ausserordentliche Unglück, das dieser Stätte gedroht wird, soll in deren Degradierung von einer Kultusstätte zum Begräbnisplatz bestehen; vgl. V. 11 und 2 K. 23, 20.

4. וינכרו ist = und prägten einen ausländischen Charakter auf. Für ומלאו ist unbedingt וּמִלְאוּ zu lesen; sieh zu Gen. 1, 22.

5. עלות לבעל, das 7, 31 fehlt und in LXX auch hier nicht zum Ausdruck kommt, ist zu streichen. In Verbindung mit עלות ist שרף auch unhebräisch. Hiph. von עָלָה ist das richtige Verbum in Verbindung mit diesem Nomen. Das Plus rührt von jemand her, der durch עלות und עלתה ein Wortspiel erzielen wollte.

7. בקק kommt sonst in Verbindung mit עצה nicht vor; auch leuchtet nicht ein, wie die Pläne Judas und Jerusalems im Tale Ben Hinnom zunichte gemacht werden sollen. Der Text ist hier nicht in Ordnung. Statt וירושלים drückt LXX ואת עֲצַת ירושלים aus. Danach vermute ich, dass Jeremia schrieb ובקתי את עָרֵי יהודה ואת חֻצות ירושלים כמקום הזה = und ich will die Städte Judas und die Strassen Jerusalems leer machen wie diese Stätte. Der Vergleich mit dem Tal Ben Hinnom ist leicht erklärlich. Denn dieses Tal war wegen seines schauerlichen Charakters unbebaut.

8. Ueber den Sinn von כל עבר עליה sieh zu 18, 16. Am Schlusse drücken LXX und Vulg. מַכָּתָהּ statt מַכֹּתֶהָ aus, doch ist letzteres wegen כל vorzuziehen; vgl. 50, 13.

11. Sprich nach LXX, Syr. und Vulg. יִשָּׁבֵר statt יְשַׁבֵּר, fasse aber nicht כלי als Subjekt dazu, wie diese Uebersetzer tun, denn die Konstruktion ist hier die zu Gen. 4, 18 erörterte. Am Schlusse ist לקבר, das 7, 32 fehlt und in LXX auch hier sich nicht findet, zu streichen.

13. Für das schwierige הטמאים bringt Syr. מְטַמְּאִים zum Ausdruck, doch genügt es vollkommen, wenn man an ersterem bloss den Artikel streicht.

XX.

1. נגיד halten manche Erklärer für eine Glosse, allein פקיד ist ein zu gewöhnlicher Ausdruck, um glossiert zu werden. פקיד נגיד ist eine Verbindung ungefähr wie כהן ראש und heisst Oberverwalter. Nur ein solcher, nicht ein subalterner Tempelbeamter

konnte sich unterstehen, den Propheten zu schlagen, wie der genannte Pashur nach V. 2 es tat, von der Einkerkerung gar nicht zu sprechen.

4. Hier liegt uns der Text unmöglich in seiner Ursprünglichkeit vor, denn nach alttestamentlicher Denkweise kann man sich selbst nicht zum Grauen werden. Das ist moderne Redensart. Ferner nach dem Ausdruck ועיניך ראות soll ja der Angeredete selber unversehrt davonkommen, was aber unmöglich ist, wenn er sich selbst und seinen Freunden zum Grauen geworden. Hinter יהוה ist אֵלַי ausgefallen oder auch nicht. לך aber ist entschieden in לו zu ändern, das auf Pashur geht. Für אהביך endlich ist איביך zu lesen und sämtliche Suffixa der zweiten Person auf Jeremia zu beziehen. Danach ist der Sinn der Rede wie folgt: ich will dich für ihn und all deine Gegner zum Grauen machen; sie sollen durch das Schwert ihrer Feinde fallen, während du zuschaust. Dass Pashur den Namen מגור מסביב erhalten soll, weil ein anderer ihm zum Grauen werden wird, kann nicht befremden; vgl. z. B. 23, 6 יהוה צדקנו und Ex. 17, 15 יהוה נסי. נבאת ist hier Piel und = du hast prophezeien lassen. Das nicht selten vorkommende Hithp. dieses Verbums macht es wahrscheinlich, dass davon auch Piel im Gebrauch war. Der Umstand aber, dass der Tempelbeamte V. 1 Priester und nicht Prophet genannt wird, zwingt zu obiger Fassung.

7. Für חזקתני ist unbedingt zu lesen החזקתני = du hast dich mein bemächtigt; vgl. z. B. Dan. 11, 21. Kal von חזק kann nur intransitive Bedeutung haben.

8. Ueber חמס ושד אקרא sieh zu 6, 7. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: JHVHs Wort hat mir immer nur Schimpf und Spott eingebracht.

9. Für ואמרתי ist ohne den geringsten Zweifel ואם אמרתי zu lesen; אם ist durch Haplographie weggefallen. Ueber אם mit folgendem Perf. im Sinne von כי vgl. Ps. 73, 15. Aber auch für das undeutbare עצר ist höchst wahrscheinlich zu lesen כְּצָרָב = wie Brand; vgl. צרבת. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass ב wegen des Folgenden wegfiel.

10. מגור מסביב ist hier im Munde der Feinde Jeremias Zitat, womit sie die Quintessenz seiner derbsten Reden anführen; sieh V. 3 und 6, 25. Durch die Anführung dieser Drohung Jeremias wollen seine Feinde ihre Ratschläge gegen ihn motivieren und rechtfertigen. Für ונגידנו lese man לְנַגִּידֵנוּ, wie auch שלמו für שלמי und צלעו für צלעי. Die Ausdrücke אנוש שלמו und שמרי צלעו sind als

Vokative zu fassen und deren Suffixa auf נגידנו zu beziehen. שמר hat hier dieselbe Bedeutung wie in der Verbindung שמר דרך, und צלע heisst Seite. Das Subjekt zu יפתה ist aus לנגידנו zu entnehmen, während לו auf Jeremia sich bezieht. Für ונקחה endlich liest man viel besser וְנִקְּמָה; vgl. zu Jes. 47, 3. Danach ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: ich habe gehört die feindselige Rede gar vieler: „Grauen ringsum!" berichtet dies unserem Fürsten, ihr, die ihr für seine Sicherheit verantwortlich seid, die ihr ihm von der Seite nicht weicht, vielleicht dass sich dieser überzeugen lässt und wir jenem beikommen können und so weiter.

11. Hier fasst man אותי allgemein nach den Versionen als unkorrekte Aussprache für אִתִּי und bezieht das darauf folgende Komplement auf JHVH. Allein abgesehen davon, dass die im A. T. so häufige Wendung „JHVH ist mit einem" nirgends mit einem derartigen Komplement vorkommt, ist כגבור עריץ, an sich keine hebräische Verbindung, auf JHVH bezogen Blasphemie, denn עריץ, eigentlich = Gefürchteter, wird überall in üblem Sinne gebraucht, einen Tyrannen oder Gewalttätigen bezeichnend; vgl. zu Pr. 11, 16. Tatsächlich ist אותי hier nota acc., für עריץ aber hat man יָרִיץ zu lesen. Das Objekt dazu ist nicht durch ein Suff. am Verbum, sondern durch את ausgedrückt und des Nachdrucks halber vorangestellt wegen des Kontrasts mit רדפי. כגבור bezieht sich auf das Objekt. Sonach ist der Sinn der: JHVH aber macht, dass ich wie ein Held renne — das heisst kämpfe — deshalb müssen meine Verfolger erliegen. Ueber רוץ sieh zu Jes. 40, 31, über dessen Verbindung mit גבור Ps. 19, 6 und Jer. 23, 10, an welcher letzterer Stelle גבורה als Parallele zu מרוצה sich findet, und über כשל zu Jes. 5, 27. Im zweiten Halbvers ist לא השכילו so viel wie: sie haben keinen Erfolg gehabt, es ist ihnen nicht gelungen.

12. Für צדיק ist nach Aqu., Symmach., Syr., und zwei hebräischen Handschriften צֶדֶק zu lesen. Die Verbindung בחן צדק ist wie שֹׁפֵט צֶדֶק.

13. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang unterbricht, ist offenbar von anderswo hierher verschlagen.

15. בן זכר kann nur heissen, ein gesunder Knabe, der zu leben verspricht. Ueber diesen Gebrauch von זכר vgl. zu Gen. 17, 14. Wegen שמח sieh zu Jes. 56, 7. Hier bedeutet dieses Piel gratulieren, Glück wünschen. Auch im Neuhebräischen kommt das Verbum in dieser Bedeutung vor. So wird Midrasch rabba Gen. Par. 26 erzählt, dass Rabbi Chajja, als er Rabbi Simi bar

Ami begegnete, dessen Frau ihm ein Töchterchen geboren hatte, in Bezug auf dieses Ereignis eine freundliche Bemerkung machte. Hierauf sagte der Grossvater des Kindes, der die beiden im Gespräch gesehen hatte, zu dem glücklichen Vater, שמחך הבבלי, was dem Zusammenhang nach nur heissen kann, „hat dir der Babylonier Glück gewünscht?“ Sieh auch K. zu Ps. 45, 9 und vgl. noch in der Sprache der Mischna die stehende Redensart לשמח חתן וכלה = Neuvermählten Glück wünschen oder Artigkeiten sagen.

16. Der Schwerpunkt des hier ausgesprochenen Fluches liegt in כערים אשר הפך יהוה; sieh zu V. 17. Im zweiten Halbvers liest man für ושמע nach den Versionen wohl besser ישמע, doch absolut nötig ist dies nicht.

17. Für לא ist לֻא = לו zu sprechen, V. b als Apodosis zu fassen und zur Konstruktion des Ganzen Jes. 48, 18 zu vergleichen. מותת hat hier als Po., wie bei andern Verben Piel, dem es entspricht, deklarative Bedeutung, und מרחם als Komplement dazu kann nur heissen im Mutterleibe. Ueber letzteres vgl. zu Gen. 25, 23 und besonders zu Ri. 13, 5. Weil der Mann ihn dem Vater als tot geboren hätte melden sollen, statt dessen aber umgekehrt die Geburt eines gesunden und kräftigen Knaben angekündigt, darum wünscht der lebensmüde Prophet, dass es dem Betreffenden für seine verkehrte Botschaft so ergehen möge, wie den Städten, die JHVH von Grund aus zerstört — hebräisch umgekehrt oder herumgedreht — hat; sieh die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 1, 21.

XXI.

2. בעדנו heisst wohl „für uns“, doch nicht im Sinne von „in unserem Namen“, sondern im Sinne von „uns zur Hilfe, zum Schutze“. Denn die Präposition wird stets von etwas gebraucht, das vor eine Person oder Sache hingetan oder gestellt wird, um sie von einer andern zu trennen; vgl. zu Pr. 6, 26 und Hi. 2, 4. Hieraus entsteht wohl der Begriff des Schützenden als auch der Begriff des Hindernden, letzteres besonders in der Verbindung mit Verben des Schliessens und Umzäunens. Hier ist unsere Präpositon gebraucht, weil die Redenden hoffen, dass JHVH auf Befragung sich bereit erklären wird, sie vor den Chaldäern zu schützen.

4. Hier verstehen die Neuern die Drohung JHVHs dahin, dass er die Waffen der Jerusalemiter umwenden und ins Innere der belagerten Stadt zuzammenziehen werde. Zu welchem Zwecke

JHVH das tun wolle, das erklärt niemand; denn für den naheliegenden Zweck würde es vollkommen genügen, wenn JHVH gesagt hätte, dass er den Jerusalemitern die Waffen aus der Hand nehmen wolle, ohne uns wissen zu lassen, wohin er dieselben zu bringen gedenke. Ausserdem ist dergleichen für einen Gott unnatürlich, und JHVH kann nicht vorgeben, so etwas bewerkstelligen zu wollen, wozu sichtbare Faktoren nötig sind. LXX bringen den ersten Relativsatz nicht zum Ausdruck, weil sie ihn für überflüssig hielten, was er aber keineswegs ist. Denn dieser Relativsatz besagt, dass das, was JHVH mit den Waffen vorhat, geschehen wird, während des Kampfes, wo die Jerusalemiter sie in den Händen haben. Auf diesen Punkt kommt es hier an, wie gleich erhellen wird. Denn הסב heisst hier nicht umwenden, sondern abwenden, und das Suff. in אותם bezieht sich auf die Chaldäer, vgl. Kimchi, während אסף bedeutet Einlass verschaffen. Was die Chaldäer jetzt hindert, die Mauer zu durchbrechen und in die Stadt einzudringen, sind die Waffen in den Händen der Belagerten, womit sie sie zurückdrängen. Diese Waffen droht nun JHVH von ihrem Ziele abzuwenden, sodass sie für die Chaldäer unschädlich sind, und sonach will er den Belagerern leichten Einzug in die Stadt verschaffen. Während man sonst auf die LXX soviel gibt und sie überall zu Hilfe zieht, nimmt man hier unglücklicher Weise grade von dem in ihrem Texte keine Notiz, was auf das Richtige zu führen geeignet ist. Denn die Wiedergabe von אותם durch αὐτοὺς statt auf ὅπλα bezügliches αὐτὰ muss jedem die von den Uebersetzern angenommene grammatische Beziehung dieses Ausdrucks klar machen.

6. Die Konjunktion am ersten ואת wird wohl besser gestrichen. בדבר גדול aber ist entschieden gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden und am Schlusse statt ימתו nach LXX נָמֵתוּ zu lesen. Die massoretische Fassung ist wegen גדול höchst unwahrscheinlich. Denn die Pest, die den Tod bringt, braucht nicht als gross beschrieben zu werden; dagegen ist eine solche Beschreibung an ihrem Platze, wenn gesagt sein soll, dass die Pest Menschen sowohl als Vieh hinraffen wird.

7. עליהם bezieht sich auch auf die beiden folgenden Verba. Die Stellung dieses Komplements nach dem ersten der drei Verba, zu denen es gehört, ist eine Eleganz.

9. Nach einer frühern Bemerkung bezeichnet שלל die Beute, von der auch solche, die nicht in den Krieg gezogen sind, ihren

Anteil erhalten. Danach ist hier והיתה לו נפשו לשלל = der wird ohne Kampf sein Leben retten. Um eine Schattierung verschieden ist aber der Sinn der verwandten Wendung 45, 5.

11. Dieser und der folgende Vers sind aus anderem Zusammenhang hierher versprengt. Als Fortsetzung der vorhergehenden Rede wäre hier ולבית מלך יהודה nach כה תאמרון אל צדקיהו in V. 3 völlig überflüssig. Ein weiterer Grund für die Ausscheidung dieser beiden Verse wird aus der folgenden Bemerkung erhellen.

12. Für לַבֹּקֶר ist zu lesen לבקרים; die Pluralendung ist durch Haplographie verloren gegangen. לבקרים heisst nach Ps. 101, 8 fleissig. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jer. 7, 13 und Ex. 11, 1. Der Gedanke dieses Verses zeigt, dass er nicht Fortsetzung von V. 8—10 ist. Denn nach V. b wollte JHVH zur Zeit die Katastrophe noch abwenden, wenn sein Volk sich bessern sollte, während in V. 9 Uebergabe an die Babylonier oder Tod JHVHs Ultimatum ist.

13. Dieser und der folgende Vers enthalten ein Bruchstück einer andern Rede, die weder mit dem unmittelbar Vorhergehenden noch mit V. 8—10 in irgendwelchem Zusammenhang steht. Der Text ist nicht in Ordnung. ישבת ist aus etwas anderem verderbt, doch lässt sich das Ursprüngliche nicht mehr ermitteln. Für צור aber vermute ich ursprüngliches יַעַר. Wegen עמק und מישור ist die Anrede wahrscheinlich gar nicht an die Judäer, sondern an ein fremdes Volk.

XXII.

1. Für רד ist entschieden לֵךְ zu lesen. LXX lag sowohl diese als jene Lesart vor, und sie drückt daher nach ihrer Gewohnheit beide aus. Das hier folgende Stück, halte ich für die Grundstelle, von der 17, 19—27 eine spätere Variation ist.

6. Das Stück von גלעד אתה לי an bis V. 9 incl., worin offenbar nicht vom königlichen Hause, sondern vom ganzen Land gesprochen wird, stammt aus anderem Zusammenhang. Ursprünglich fing diese zweite Rede über das königliche Haus mit V. 10 an.

8. Auch an dieser Stelle ist עבר in der zu 18, 16 angegebenen Bedeutung zu verstehen, und עמים רבים entspricht dem darauf folgenden העיר הגדולה. Der erste Halbvers heisst danach: und grosse Völker werden Betrachtungen anstellen über das Schicksal dieser Stadt.

10. Für למת ist, dem darauf folg. לַהלך entsprechend, mit andern לַמֵּת zu lesen, denn Jeremia dachte dabei an eine bestimmte Person. Gemeint ist wahrscheinlich Josia, der in der Schlacht bei Megiddo gefallen war; vgl. 2 K. 23, 29. Im zweiten Halbvers lesen manche der Neuern nach LXX und Syr. ולא יראה für וראה, was aber nicht richtig ist. Denn שוב hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern ist adverbialisch mit dem folgenden Verbum zu verbinden, sodass der Satz heisst: denn er wird sein Heimatland nicht wiedersehen. Der Gebrauch von עוד mit adverbialem שוב findet sich öfter, aber das Perf. des Hauptverbums neben dem Imperf. von שוב ist allerdings ungewöhnlich, doch findet sich Esther 8, 6 etwas Aehnliches in Verbindung mit יכל.

14. קרע ist hier offenbar ein architektonischer Kunstausdruck, dessen Sinn aber wegen des unsichern damit verbundenen חלוני sich nicht mehr ermitteln lässt. Für וספון ist höchst wahrscheinlich dem folg. ומשׁוח entsprechend וְסָפוֹן als Inf. absol. zu vokalisieren.

15. בארז ist nicht notwendig unrichtig. LXX drückt dafür באָחָז und Aqu. באַחְאָב aus. Ersteres ist plausibler, weil es graphisch näher liegt, und weil Ahas nach 2 K. 16, 10—18 am Tempelgebäude Aenderungen vornahm und es sich deshalb annehmen lässt, dass er auch seinen königlichen Palast umbaute und prächtig herstellte. Was besonders gegen Aquilas Lesart spricht, ist die Unwahrscheinlichkeit, dass Jeremia in einer Rede an den König von Juda einen König Israels als Beispiel nannte. אביך חלא אכל ושתה pflegt man zu übersetzen, „dein Vater ass und trank ja auch“, allein so etwas kann man von einem Schuhflicker sagen, nicht aber von einem König. Zudem ist ja im Vorhergehenden nur von Extravaganz im Bauen und nicht von ausgelassenen Freuden der Tafel die Rede. Man hat hier den Sinn der Konjunktion an der Spitze des folgenden Satzes verkannt, bei deren richtiger Fassung unser Satz einen trefflichen Sinn gibt. Die Konjunktion in ועשה ist das sogenannte Waw adaequationis und danach der Sinn des Ganzen wie folgt: dein Vater, ja der, wie er ass und trank, so übte er Recht und Gerechtigkeit, das heisst, dieses war ihm ebenso Lebensbedürfnis, wie jenes. In dem Buche der Sprüche findet sich Waw etliche Mal so gebraucht, aber immer nur bei Substantiven. Beim Verbum ist mir jedoch im ganzen A. T. kein zweites Beispiel solchen Gebrauchs dieser Konjunktion bekannt. Gleichwohl verschlägt dieser Umstand nicht viel, denn Jeremia mag diesen Gebrauch auf das Verbum ausgedehnt haben oder dessen sonstiges ausschliess-

liches Vorkommen beim Substantiv überhaupt blosser Zufall sein. Uebrigens handelt es sich hier um ein Verbum in der dritten Person, und diese Verbalform ist ursprünglich und eigentlich ein Substantiv. Dies gilt vom Imperf. sowohl als dem Perf., besonders aber von letzterem, mit dem wir es hier zu tun haben, denn dieses kommt in der genannten Form auch mit dem Artikel vor, was sonst nicht der Fall sein könnte; sieh zu Gen. 21, 3.

16. אֹתִי ist hier, wie öfter in diesem Buche, ungenauere Aussprache für die Präposition את mit Suff. und der Satz = das ist bei mir Vernunft oder das heisse ich eine vernünftige Lebensanschauung. Diese Bedeutung von דעת ist wohl zu beachten. Ueber diesen Gebrauch von את sieh zu Mal. 2, 5. Vergleichen liesse sich auch englisch „with", das ebenso gebraucht wird.

17. Streiche ועל העשק als falsche Glosse zu ועל המרוצה. Falsch ist die Glosse, weil מרוצה, von רוץ abstammend, Bedrückung oder Erpressung nicht bedeuten kann. מרוצה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung „Lauf" oder „Eilfertigkeit", aber für לעשות ist לַעֲשֹׁק zu lesen und dieses von מרוצה abhängen zu lassen.

18. והוי ist nicht etwa so viel vie הוי [ולא [יספדו להם, sondern es gehört die Konjunktion in diesem Ausdrucke mit zum Klageruf. Um dieses anzudeuten, reiht sich der zweite Halbvers asyndetisch an. הוי אחות aber ist in der Totenklage über einen Mann undenkbar. Ausserdem erwartet man statt אחות, dem הדה in der Parallele entsprechend, ein eine Eigenschaft bezeichnendes Substantiv mit Suff., das auf das vorhergehende אחי sich bezieht. Für אחות ist daher אַחֲוָתוֹ zu lesen und darüber Sach. 11, 14 zu vergleichen. Sonach erhält man für diesen Wehruf den Sinn: ach, mein Bruder, ach seine Brüderlichkeit! Das heisst, und welch ein Bruder er war! Das Ganze aber besagt, dass der genannte König weder als Mann noch als Herrscher beweint werden wird.

20. Für נשברו ist נִשְׁבּוּ zu lesen und darüber in V. 22 בשבי ילכו zu vergleichen.

21. Für בשלותיך ist nach LXX und Aqu. zu lesen בְּכִשְׁלוֹנֵךְ, nicht בְּמִכְשֹׁלֵךְ wie andere vermuten. Letzteres hat nicht die hier erforderliche Bedeutung. Denn die Präposition in diesem Ausdrucke gehört zur Konstruktion des Verbums, und der Satz heisst: ich habe zu dir gesprochen von deinem Sturze, d. i., ich habe dir vorausgesagt, dass er kommen muss, wenn du dich nicht besserst.

22. רֹעַיִךְ sowohl als רעתך am Schlusse ist in רֵעַיִךְ, resp. רֵעָיִךְ zu ändern. Nur dazu passt מאהביך als Parallele. Danach muss aber

ונכלמת הבשי von der Enttäuschung verstanden werden. כי an der Spitze von V b, das in LXX fehlt, ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und darum zu streichen.

23. Für נחנת, das keine hebräische Verbalform sein kann, hat man נֶחֱנֵתְ zu lesen. Das Perf. masc. würde נֶחַת lauten, und beim Fem., wo in das vokallose Tau des Suff., worauf das Wort auslautet, Dag. forte nicht gesetzt werden kann, tritt Nun an dessen Stelle; vgl. Dan. 2, 25 und 6, 19 הַנְעֵל als Perf. Haph. von עלל. Von נתן, dessen Perf. wie bei einem Verbum tertia Tau behandelt wird, kommt zwar Ez. 16, 18. 33. 36 נָתַתְּ vor, aber dies ist entweder unkorrekt, oder dort ging der Ersatz durch Nun nicht an, weil der dritte Radikal selbst Nun ist. Ein anderes Beispiel der zweiten Pers. fem. Sing. Perf. von einem Verbum tertia Tau findet sich in keiner Form im ganzen A. T. Danach ist der Satz hier = wie wirst du herunterkommen! und dies passt zu der in V. a beschriebenen hohen Position vortrefflich.

24. כי, womit das mit dem Eide Beteuerte eingeleitet wird, ist an der Spitze des zweiten Halbverses wiederholt wegen des Bedingungssatzes dazwischen; vgl. zu 26, 15. Zum zweiten Mal ist aber diese Partikel in manchen der Versionen nicht ausgedrückt, weil deren Wiederholung in den andern Sprachen nicht anging. Es ist wahrlich Zeit, dass man dergleichen Auslassungen, die auf Rechnung der Sprachverschiedenheit kommen, nicht registriert, wie dies hier in Kittels Biblia Hebraica geschieht.

25. Auch hier hat LXX höchstwahrscheinlich durchweg nicht anders gelesen als ביד, respekt. וביד, obgleich sie das Substantiv durch den Plural wiedergibt; sieh die vorherg. Bemerkung. Im Hebräischen ist in solcher Verbindung nur der Sing. von יד gut klassisch.

26. Streiche den ungrammatischen Artikel bei הארץ. Der Abschreiber mag dabei an den Anfang des folgenden Verses gedacht haben; sieh zu V. 29. ילדתם ist in ידעתם zu ändern und das darauf folgende שם zu streichen; vgl. V. 28. Letzteres kam erst nach der Korruption des Verbums. Bei der massoretischen Lesart ist אחרת vollends überflüssig.

27. Für מְנַשְּׂאִים ist entweder מְנַשְּׂאִים oder besser מַשִּׂיאִים zu lesen. Der Sinn des Relativsatzes ist danach: wohin sie sich falsche Hoffnungen machen zurückzukehren.

28. Mit der Theologen eignen Unkenntnis alles Praktischen liest die moderne Exegese hier heraus einen Vergleich des ge-

nannten Königs von Juda mit einem verächtlichen und zerschlagenswerten Gebilde. Allein abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, die נפוץ danach bietet, weil Kal dieses Verbums die Bedeutung „zerschlagen“ nicht haben kann — vgl. zu Ri. 7, 19 — ist diese Fassung auch sachlich nicht zulässig. Denn das tertium comparationis ist offenbar der Transport nach einem fremden Lande, während kein vernünftiger Mensch etwas Zerschlagenswertes nach einem fremden Lande transportiert, weil dabei keine Aussicht auf Deckung der Transportkosten vorhanden ist. עצב bedeutet hebräisch Produkt, Fabrikat, und נבזה heisst armselig, von geringem Werte, vgl. zu 1 Sam. 15, 9, während נפוץ, wofür wohl besser, aber nicht notwendig נָפוֹץ, Partizip Niph. von פוץ, zu sprechen ist — vgl. zu Gen. 9, 19 — so viel ist wie: verbreitet, in Menge vorhanden. Wenn die Produktion irgendeines Artikels im Lande der Fabrikation die Nachfrage übersteigt, wird er, um Käufer zu finden, Gegenstand der Ausfuhr. Mit einem solchen in Ueberfülle erzeugten, an Ort und Stelle nicht anzubringenden und darum ausgefahrenen Artikel wird nun der deportierte König von Juda in der rhetorischen Frage verglichen. כלי heisst hier nicht Gefäss sondern schlechtweg Ding, Gegenstand; sieh zu Ex. 22, 6. Im zweiten Halbvers ist der Artikel von הארץ zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

29. Streiche den ersten Halbvers, dann lies שמעו für שמעי und verbinde den Satz mit dem Folgenden. Unter ארץ als Anrede könnte nicht Palästina, sondern nur die Erde verstanden werden, die Erde aber wird, wie schon früher bemerkt, stets nur zusammen mit dem Himmel, nicht allein, angeredet. Ausserdem, von Bezeichnungen für Gott abgesehen, gibt es sonst in der Poesie und in den Schriften der Propheten keinen Fall, wo dasselbe Nomen im Vokativ hintereinander wiederholt wäre, und eine zweimalige solche Wiederholung findet sich auch in der gemeinen Prosa nicht. Die Korruption entstand hier in folgender Weise. Ein alter Leser schrieb an den Rand ארץ הארץ ארץ, um anzudeuten, dass V. 26 ארץ, V. 27 הארץ und V. 28 wieder ארץ ohne Artikel das Richtige ist, grade wie wir oben emendiert haben. Aus dieser textkritischen Bemerkung entstand das dreimalige ארץ, das, nachdem es hier in den Text geraten, die Aenderung am folgenden Imperativ zur nötigen Folge hatte. — Das Subjekt zu שמעו ist nicht genannt.

30. Für יצלח ist vielleicht יַצְלִיחַ zu lesen; בימיו aber hat man entschieden in בָּנָיו zu ändern, vgl. V. b, und dieses bei ersterer Lösung des Verbums als Subjekt, bei letzterer als Objekt zu fassen.

XXIII.

1. מאבדים ist nicht vom Zugrunderichten zu verstehen, sondern das Verbum ist in dem zu Deut. 26, 5 angegebenen Sinne zu fassen. Das Partizip bezeichnet sonach die Hirten als solche, die einen Teil der Schafe von der Herde sich trennen und verlaufen liessen. מרעיתי, mit Suff., das auf JHVH geht, ist hier, wo von sterblichen Hirten die Rede ist, unmöglich; sieh zu Ez. 34, 31. Aus diesem Grunde hat man מרעיתם zu lesen. צאן מרעיתם, mit auf רעים bezüglichen Suff., heisst die Herde, die ihnen zur Weide anvertraut wurde; vgl. 13, 20.

3. Für הדחתי ist הִדִּחֻם zu lesen und V. 2 ותדחום zu vergleichen. Es werden danach die politischen Führer des Volkes für die gezwungene Auswanderung Einzelner verantwortlich gemacht.

5. Für צדיק liest man vielleicht nach Syr. besser צֶדֶק; für מֶלֶךְ והשכיל aber ist ohne Zweifel מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּל zu lesen und das Subjekt dazu aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Ueber ועשה משפט וגו׳ sieh zu 9, 23.

6. וישראל ישכן ist in וירושלם תשכן zu ändern und 33, 16 zu vergleichen. Unter ישראל neben יהודה könnte nur das nördliche Reich verstanden werden, und von diesem kann aber hier die Rede nicht sein. יהוה צדקנו heisst nicht JHVH ist unsere Gerechtigkeit, sondern es umfasst dieser Name die beiden Hauptbegriffe des Satzes: JHVH verbirgt uns [in dem so Benannten] unser Heil; sieh zu Ri. 6, 24.

8. זרע hat hier die zu Jes. 43, 5 angegebene Bedeutung. Man beachte, dass hier in Verbindung mit diesem Substantiv dasselbe Verbum gebraucht ist wie dort. Es scheint somit, das הביא in Verbindung mit זרע in diesem Sinne und ohne Angabe des Wohin, so viel ist wie Zerstreute zusammenbringen. In צפונה bezeichnet die Endung â den casus obliquus, den wir Genitiv nennen; vgl. zu Gen. 35, 19. Für הדחתים ist nicht nach LXX הדיחם zu lesen, wie die Neuern tun, sondern הִדִּחֻם; vgl. zu V. 3. Der dritte Relativsatz gehört also nicht mehr zur Schwurformel. Danach ist aber das Athnach bei הארצות zu setzen.

9. Für das in diesem Zusammenhang undeutbare עברו ist ohne den mindesten Zweifel עֲבָרוֹ zu lesen. Nach dem zu Gen. 34, 30 über עכר Gesagten heisst dann dieser Relativsatz: dem der Wein, statt gut zu tun, übel mitgespielt hat.

10. Für מנאפים ist חֲנֵפִים zu lesen und V. 11 חנפו, wie auch V. 15 חנפה, zu vergleichen. Auch für אָלָה ist nach Aqu. und Syr אֵלֶּה zu lesen und dieses auf חנפים zu beziehen. Es haftet hier aber dem Stamme beim Verbum sowohl als auch beim Substantiv und Adjektiv der spätere Begriff „schmeicheln“ an. Denn in diesem ganzen Stücke handelt es sich hauptsächlich darum, dass die Priester und namentlich die Propheten dem Volke für die Zukunft das verkündeten, was es gern hörte. מרוצתם ist = ihr Streben; vgl. zu Jes. 40, 31 und zu Deut. 16, 20.

14. Sieh zu V. 10. Auch hier ist נאוף, das in den Zusammenhang durchaus nicht passt, in חָנוֹף zu ändern. Für שבו lese man יָשְׁבוּ; die Korruption ist durch Haplographie des Jod entstanden. בלי kann mit dem folg. Perf. konstruiert werden, aber nicht לבלתי; vgl. zu 27, 18. כלם ist = alle beide. Gemeint sind Samaria und Jerusalem. Ueber diesen Gebrauch von כל vgl. Ez. 37, 22 und Pr. 22, 2.

17. An אמרים אמור ist nichts zu ändern, dagegen hat man für למנאצי דִּבֶּר mit andern nach LXX, Itala und Syr. למנאצי דְּבַר zu lesen.

18. Hier ist dem Texte, wie er uns vorliegt, kein befriedigender Sinn abzugewinnen. Ich vermute, dass וַיִּשְׁמַע וַיִּרָא für וירא וישמע und am Schlusse וַיִּשְׂמָח für וישמע zu lesen ist; ferner dass מי in V. a relative, in V. b aber interrogative Bedeutung hat. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: denn wer im Rate JHVHs steht, der hat etwas gehört, das ihn mit Angst erfüllt. Wer kann sein Wort vernehmen und dessen froh sein? V. b ist aber ebenso wie V. a mit Bezug auf JHVHs Wort über die nächste Zukunft zu verstehen. Wer dieses Wort JHVHs vernommen hat, dem graut es, und er kann nicht von bevorstehendem Heil sprechen, wie die falschen Propheten es tun.

19. Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. סערת ist in ג.ערת, יצאה in יָצְאָה und מתחולל in מִתְגּוֹרֵר zu ändern, letzteres nach 30, 23. יצאה heisst eigentlich als Ausnahme geltend, vgl. zu Jes. 43, 8, dann, wie lateinisch eximius und deutsch „ausnehmend“, so viel wie vorzüglich, ausserordentlich. Ungefähr denselben Sinn hat auch מתגורר, das den Sturm als solchen beschreibt, der in dem von ihm heimgesuchten Orte nicht heimisch, das heisst, nicht oft anzutreffen ist.

20. Das Objekt zu עשתו ist aus dem vorherg. אף zu entnehmen. עשה פ' אפו heisst seinen Zorn auslassen; vgl. z. B. Hos. 11, 9. Nach der üblichen Fassung teilt dieses Verbum das Subjekt

mit dem folgenden, aber danach müsste es darauf וְהֵקִים statt ועד הקימו heissen. Für מזמת ist unbedingt מְזִמַּת zu lesen, da der Pl. dieses Nomens ohne Ausnahme in ethisch schlechtem Sinne gebraucht wird — vgl. zu Pr. 5, 2 — der aber hier, wo JHVH in Betracht kommt, unmöglich ist.

23. Für האלהי מקרב ist mit anderer Wortabteilung האלהים קָרֹב zu lesen und ebenso אלהים רחק statt אלהי מרחק.

24. Den Himmel und die Erde ausfüllen ist so viel wie allgegenwärtig sein. Diesen sehr späten Begriff kann der Hebräer nur so ausdrücken, wie es hier geschieht.

26. Streiche nach mehrern der alten Versionen das He interrog. bei היש. Es enthält aber dieser ganze Vers keinen vollständigen Satz; sieh die folgende Bemerkung.

27. In החשבים will הַ nicht als Artikel, sondern als Fragepartikel gefasst sein. Der ganze Ausdruck ist aber als Glosse zu dem vorherg. היש בלב, das der Glossator bereits so vorgefunden, zu streichen. להשכיח hängt danach von יש בלב ab, und der Sinn des Ganzen ist: wie lange gedenken die Prepheten . . . . mein Volk meinen Namen vergessen zu machen?

28. Die Präposition את ist hier, wie auch sonst nicht selten, beidemal von intellektuellem Besitz zu verstehen.

29. Der Sinn dieser Worte ist: JHVHs Wort kommt mit einer solchen überwältigenden Macht, dass kein blosser Traum dafür verkannt werden kann.

31. Für לשונם, das keinen befriedigenden Sinn geben kann, ist לשוני zu lesen und in diesem das Suff. auf JHVH zu beziehen. לקח heisst hier adoptieren, annehmen, ungefähr wie Esther 2, 7, und לשון bezeichnet den Stil, die Diktion. Die falschen Propheten, die im Namen JHVHs prophezeien, adoptiren dabei dessen Diktion, die sie den wahren Propheten ablauschen.

33. Statt des unverständlichen את מה משא ist mit allen Neuern nach LXX mit veränderter Wortabteilung zu lesen אַתֶּם הַמַּשָּׂא = ihr seid die Last, das heisst hier: ich als euer Gott trage euch; vgl. zu Jes. 46, 1. Waw in ונטשתי ist adversativ. JHVH hat sein Volk bis jetzt getragen, nun aber will er es absetzen, nicht mehr tragen. Erstaunlich ist, dass schon Raši, der, wie alle jüdischen Gelehrten des Mittelalters, von der Existenz der LXX nur aus dem Talmud wissen konnte, את מה משא durch אתם למשא להקדוש ברוך הוא erklärt, allerdings ohne die Wortabteilung zu ändern, was er zu seiner Zeit nicht wagen durfte, und auch ohne den Sinn recht

zu verstehen. Immerhin aber ist die Intuition dieses Rabbis etwas Wunderbares.

35. Hier ist zu beachten der Gebrauch von איש אל אחיו zusammen mit dem sinnverwandten איש אל רעהו, denn es hat dies seinen Grund. Letztere Redensart ist umfassenderer und drückt vagere Gegenseitigkeit aus als erstere, daher ist sie im allgemeinen häufiger und in Gesetzesvorschriften fast ausschliesslich gebraucht. Bei איש אל רעהו denkt man an eine lose, flüchtige und momentane Gegenseitigkeit, bei איש אל אחיו dagegen an engere, im Wesen der betreffenden Personen oder Sachen begründete Wechselbeziehungen; vgl. zu Gen. 49, 5. Daher wird איש אל אחיו, respekt. אשה אל אחותה gebraucht mit Bezug auf zweie, die ein Paar oder mit Bezug auf mehrere, Einzelne, die irgendwie zusammengehören und ein Ganzes ausmachen; so z. B. von den zwei Keruben über der heiligen Lade, von den beiden Fittigen, wie auch von den mehreren Teppichen, aus denen die Decke der Stiftshütte bestand; vgl. Ex. 25, 20. 26, 3 und Ez. 1, 9. 23. 3, 13. Hier aber sind im unmittelbar Vorhergehenden drei verschiedene Klassen genannt, Propheten, Priester und Volk, darum sind die Redensarten איש אל אחיו und איש אל רעהו beide zusammen gebraucht, erstere mit Bezug auf Individuen derselben Klasse und letztere von Individuen verschiedener Klassen.

36. Für המשא ist הַמַּשֹּׂא zu sprechen und דברו in דְּבָרִי zu ändern. Sonach heisst der Satz: denn soll etwa einem Menschen mein Wort eine Last sein?

39. Für ונשיתי ist ונְשָׂאתִי zu lesen. Um die Last, das heisst sein Volk — vgl. zu V. 33 — abzuwerfen, muss JHVH sie zuerst von sich heben.

XXIV.

1. Für דודאי ist wohl דּוּדֵי zu lesen. Dagegen ist מועדים trotz der alten Versionen und aller Neuern, die verschieden konjizieren, richtig überliefert. Der Ausdruck hat aber mit יעד oder מעד nichts zu tun, sondern ist Partizip Hoph. von עוד und heisst bezeugt; vgl. Ex. 21, 29, nur ist die Bedeutung dort um eine Schattierung verschieden. Die Körbe waren etiquettiert, und auf den Etiquetten war ihr Inhalt angegeben und genau beschrieben. Nur so erklärt es sich, dass Jeremia nach V. 3, ohne die Feigen gekostet zu haben — denn JHVH ist zu rücksichtsvoll, um seinen Propheten in eine Frucht beissen zu lassen, die so schlecht ist, dass man sie nicht essen kann — über ihre Beschaffenheit aufs genaueste unter-

richtet ist. Der Ausdruck לפני היכל יהוה ist als Glosse zu streichen. Diese Glosse will die Feigen als Erstlingsgabe an den Priester darstellen, aber als solche Gaben brachte man das Beste seiner Art, vgl. Bikkurim 1, 3. 10, und dazu passt der eine Korb nicht, dessen Feigen ungeniessbar waren. Die Früchte erschienen den Propheten als Produkte, die zu Markte gebracht wurden, vgl. zu 29, 17; daher die Etiquetten an den Körben. Auch den ganzen zweiten Halbvers halte ich für unecht. Wäre diese Zeitangabe ursprünglich, so müsste sie dem ersten Halbvers vorangehen, nicht darauf folgen; sieh zu V. 2. Dass diese Vision nach der ersten Deportation stattfand, geht aus JHVHs Rede im Folgenden klar und deutlich hervor, weshalb die Zeitangabe hier überflüssig ist. In echtem Jeremiatext wird auch der Name des hier genannten Königs von Babylon niemals in der Mitte mit Reš statt Nun geschrieben.

2. Das Prädikat zu dem nicht ganz korrekten הדוד אחד ist beidemal aus dem vorhergehenden מועדים zu entnehmen, während תאנים וגו׳ das Prädikatsnomen bildet. Danach ist der Sinn: die beiden Körbe waren etiquettiert, der eine Korb als gute Feigen usw. Auch wegen dieser engen grammatischen Beziehung unseres Verses zu V. 1a kann V. 1b nicht gut ursprünglich sein.

5. הכיר heisst hier, bei dem Objekt einen Unterschied machen, vgl. zu Hi. 24, 17, und לטובה bezeichnet den Unterschied als zu dessen Gunsten gemacht. Derselbe Begriff liegt auch der Verbindung הכיר פנים zu Grunde. Die Angabe der Wörterbücher, dass הכיר פנים mit נשא פנים gleichbedeutend sei, ist falsch. Denn letztere Redensart bedeutet respektvoll behandeln oder aus Respekt sich freundlich zeigen und eine Gefälligkeit erweisen, während erstere vox media ist und heisst, bei zweien einen Unterschied machen und den einen anders behandeln als den andern. Aus diesem Grunde beschränkt sich der Gebrauch von הכיר פנים auf das parteiische Urteil des Richters in Geldsachen, wo er zwei Litiganten vor sich hat, vgl. Deut. 1, 17. 16, 19 und Pr. 24, 23, während נשא פנים dieser Beschränkung nicht unterworfen ist. Und eben deshalb, weil הכיר פנים vox media ist, wird das fragliche Verbum hier durch לטובה näher bestimmt. Bei נשא פנים dagegen ist eine solche nähere Bestimmung undenkbar, weil sie überflüssig wäre.

6. Für וַהֲשִׁבֹתִים will man neuerdings וְהֹשַׁבְתִּים lesen, doch ist nur ersteres richtig, da die Exulanten zuerst nach ihrer Heimat

zurückgebracht werden müssen, ehe JHVH sie daselbst aufbauen kann.

7. In לדעת אתי כי אני וגו' ist die Konstruktion, wobei אתי nur zur starken Hervorhebung des Subjekts im Objektsatze dient, wie in Gen. 1, 4.

8. כי ist nach den alten Versionen zu streichen. Die Partikel ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

9. Auch hier beruht לרעה, das in LXX fehlt, auf Dittographie aus dem Vorhergehenden und ist darum zu tilgen.

XXV.

1. Für das erste על ist nach LXX, Itala und mehreren hebräischen Handschriften אֶל zu lesen.

2. Auf V. 1 folgte ursprünglich V. 9, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub. Das zeigt nicht nur hier der lose Anschluss durch אשר דבר, sondern auch der Umstand, dass im folgenden Verse von Jeremia in der ersten Person gesprochen wird.

3. זה, das LXX nicht zum Ausdruck bringt, ist als dittographiert zu streichen und הַשְׁכֵּם für אשכים zu lesen.

4. Nicht וָאֶשְׁלַח, was LXX und Itala ausdrücken, sondern das massoretische ושלח יהוה ist das Richtige. Das Perf. hat hier den Sinn des Plusqpf. Es ist danach hier von dem die Rede, dass JHVH vor Jeremias Zeiten Propheten zu Israel entsendet hatte. Während der Zeit Jeremias wissen wir von keinem anderen wahren Propheten, der mit ihm zusammen gewirkt hätte. Für אזנכם las LXX אזניכם, was auch einige hebräische Handschriften bieten, doch ist nur die Recepta richtig. Denn in Verbindung mit הַטָּה wird אזן sonst stets im Sing. gebraucht; vgl. 7, 24. 26. 11, 8. 17, 23. 2 K. 19, 16. Ps. 31, 3. Pr. 5, 1. 13. Dan. 9, 18 und mehrere andere Stellen. Am Schlusse ist לשמע zu streichen.

6. Der Satz ולא ארע לכם aus dem Munde JHVHs kommend, steht beispiellos da. Für ולא ארע ist nach V. 7 und 7, 6 לְרַע zu lesen, was auch schon andere vermutet haben.

9. Die Worte ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי sind nicht ursprünglich, das sieht man schon aus dem problematischen ואל, besonders aber aus der Schreibung des Eigennamens mit Reš statt Nun in der Mitte; sieh zu 24, 1.

10. Im ersten Halbvers ist mit Ausnahme von והאבדתי מהם alles zu streichen. Die zu tilgenden Worte sind hier aus 7, 34 oder 16, 9 eingedrungen. An jenen beiden Stellen sind diese Worte

an ihrem Platze, aber nicht hier, wo es sich nach dem unmittelbar Vorhergehenden um die völlige Verödung des Landes handelt. Auch ist an den beiden genannten Stellen, wo die fraglichen Worte echt sind, das damit verbundene Verbum ein anderes als hier. Für קול רחים drückt LXX רֵיחַ מֹר aus, was aber keine Beachtung verdient.

11. Hier ist der massoretische Text durchweg richtig überliefert. Rothstein bei Kittel adoptiert den Text der LXX, die unter anderem בגוים statt הגוים ausdrückt und ועבדו בגוים wiedergibt „und sie werden unter den Völkern Sklaven sein", wofür aber der Ausdruck unhebräisch ist. Denn עבד kann höchstens von einem Volke gebraucht werden, das, ohne von seinem Lande entfernt zu sein, einer Oberherrschaft unterworfen ist, aber nicht von einem deportierten Volke und mit Bezug auf seinen Zwingherrn. Unter כל הארץ הזאת hat man Palästina und die umliegenden Landschaften und unter הגוים האלה die Judäer und die Nachbarvölker zu verstehen.

12. Mit הגוי ההוא ist das babylonische Volk gemeint. Der Ausdruck ועל ארץ כשדים ist echt, denn es muss hier wegen לשממות עולם auch ein Land genannt werden. אתו aber ist in אֹתָהּ zu ändern.

14. Für עבדו ist entschieden יַעַבְדוּ zu lesen. Jod ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen. Ferner, בם, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, ist zu streichen und גוים רבים als Objekt zu יעבדו zu fassen, während das Subjekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist. Den massoretischen Text pflegt man zu übersetzen „auch ihnen werden mächtige Völker und grosse Könige Knechtschaft auferlegen", wofür jedoch der Satz unhebräisch ist. Denn עבד, mit ב der Person konstruiert, wird stets nur in ökonomischem, niemals in politischem Sinne gebraucht, kann also nur heissen, ein oder mehrere Individuen Sklavendienste tun lassen, nicht aber ein besiegtes Volk knechten; sieh zu 27, 7 und 30, 8.

15. היין ist jedenfalls zu streichen, החמה aber könnte zur Not belassen werden, doch liest man dafür besser החרב; vgl. V. 16. 27. 31 und sieh zu V. 38. Ueber die Verbindung כוס החרב = der Kelch, auf dessen Trunk das Schwert folgt, wäre Ez. 23, 33 כוס שמה ושממה zu vergleichen. Für אתו ist אֹתָהּ zu lesen. Andere lesen והשקיתה mit Mappik und streichen אתו, doch ist ersteres Verfahren vorzuziehen, weil ein einziger Buchstabe leichter verschrieben werden als ein ganzes überflüssiges Wort in den Text kommen kann.

16. Ueber בינתם sieh zu Gen. 26, 28 und 42, 23. Hier scheint die Präposition in dieser Form gebraucht, um anzudeuten, dass das Schwert von keinem der genannten Völker, sondern von aussen her kommen wird, während ביניהם besagen würde, dass diese Völker einander bekriegen werden. Es muss aber zugestanden werden, dass nicht einleuchtet, wie solcher Begriff durch die Wortform ausgedrückt ist.

18. Unter מלכיה sind die letzten auf einander folgenden Könige Judas, also nach der Ueberschrift V. 1 Jojakim, Jojachin und Zidkia zu verstehen und את שריה als falsche Glosse dazu zu streichen.

24. In V. b sind die Worte ואת כל מלכי הערב als Variante zu V. a zu tilgen.

26. Wegen אל, das auf הרחקים nicht bezogen werden kann, wenn man dies räumlich fasst, muss der Ausdruck הקרבים והרחקים איש אל אחיו heissen, die einander verwandt und die es nicht sind. Diese Bedeutung von רחוק ist wohl zu beachten und darüber den Gebrauch des Verbums רחק Synhedrin 3, 4 zu vergleichen. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, ist nicht ursprünglich. Er gibt sich schon durch ששך = בבל als spätere Zutat zu erkennen.

27. Da קִיו von קיא im Hebräischen eine Unform ist, so hat man וְקִיאוּ = וְקִיוּ statt וּקְיוּ zu lesen. Am Schlusse ist ביניכם nach V. 16 in בינתיכם zu ändern.

29. Für הִנקה ist הִנָּקֵה zu sprechen und über den Gebrauch des Inf. Kal zur Verstärkung des Verb. fin. einer andern Konjugation Ex. 19, 13 und 21, 28 zu vergleichen.

31. Für das in den Zusammenhang nicht passende נתנם lasen LXX und Itala נְתַנּוּ und Vulg. נְתַתִּי. Mir aber scheint, dass נאם יהוה zu streichen ist. Dann bietet das vorherg. Wort keine Schwierigkeiten.

34. Ueber אדירי הצאן sieh zu Ri. 5, 25. Danach ist לטבוח an sich Bild und drückt bloss grosses Ungemach aus, denn nach V. 36 überleben die Hirten die Katastrophe. Im zweiten Halbvers ist ונפלתם zu streichen, וְנִפַּצְתִּיכֶם für ותפוצותיכם und für die letzten zwei Worte בִּבְלִי חֶמְלָה zu lesen. Letzteres heisst schonungslos und passt hier recht gut.

38. Subjekt zu עזב ist JHVH selber, nicht etwa sein Zorn, wie manche Ausleger annehmen. כי an der Spitze von V. b ist nicht versichernd, sondern begründend, und für חרון היונה hat man חֶרֶב יהוה zu lesen. יונה kann als Partizip Kal die von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung nicht haben. Nach der herrschenden

Vorstellung verliess JHVH sein Land, das heisst, das Land Juda, nachdem es vom Feinde erobert wurde, aber er verliess dasselbe freiwillig, wie ein Löwe sein Dickicht, daraus ihn keine Macht entfernen kann. Im zweiten Halbvers wird diese Behauptung begründet, indem darauf hingewiesen wird, das JHVH selber den Untergang seines Landes herbeigeführt hat. Ueber die Verbindung חרב יהוה vgl. V. 16.

XXVI.

1. Hinter הדבר הזה drückt Syr. noch אל ירמיהו aus, was jedoch nicht notwendig auf hebräischen Text zurückgeht. In einem Buche, dessen Autor nach der Ueberschrift 1, 1 Jeremia ist, kann eine solche nähere Bestimmung einmal sehr gut unterbleiben.

5. Die Konjunktion von והשכם ist nach drei der alten Versionen zu streichen.

9. Für אל ist mit den Orientalen על zu lesen. Nur letzteres wird mit קהל verbunden, wenn dieses feindlichen Sinn hat.

11. כאשר שמעתם ist hier für uns nur so viel wie „so", das heisst, so, wie V. 4—6 dartut, während באזניכם mit נבא verbunden werden muss. Denn das Volk hatte nach V. 7 die betreffende Prophezeiung mitangehört. Wenn man באזניכם mit dem unmittelbar vorhergehenden Verbum verbindet, kann der Relativsatz nur heissen „wie ihr bloss gehört habt" — vgl. zu Num. 20, 19 — was aber hier keinen rechten Sinn gäbe. Die herkömmliche Wiedergabe „wie ihr mit eigenen Ohren gehört habt" ist sprachlich nicht zulässig, denn das würde hebräisch durch כאשר אזניכם שמעו ausgedrückt sein. Wegen der so häufigen falschen Deutung solcher Verbindungen sei hier noch einmal Folgendes bemerkt. ראו עיני z. B. ist, wie bei Homer ὁρᾶν ὀφθαλμοῖσι, nur poetische Ausmalung für „ich sah"; עיני ראו, mit vorangestelltem Subjekt, heisst dagegen ich sah mit eigenen Augen, und בעיני ראיתי ist so viel wie: ich habe bloss gesehen.

14. In dem von תדעו abhängigen Objektsatz ist כי wiederholt wegen des Bedingungssatzes dazwischen; vgl. zu 22, 24.

16. Der Ausdruck וכל העם ist mir sehr verdächtig. Das Urteil des Volkes kann unmöglich so gelautet haben, wie es hier angegeben ist, denn nach V. 8 und V. 24 war das Volk für die Tötung Jeremias; sieh zu V. 17. Das indifferente, fast wegwerfende לאיש הזה, womit hier auf Jeremia nach seiner mindestens achtzehnjährigen Wirksamkeit — vgl. 1, 1, 2 und 1 K. 22, 1 — hinge-

wiesen wird, zeigt, dass ein Prophet im alten Israel nicht in so hohem Ansehen stand, wie man gewöhnlich denkt.

17. Auch aus hier geht hervor, dass das Urteil des Volkes über den Fall Jeremias ursprünglich nicht so lautete, wie V. 16 angibt. Denn, wenn nur die Priester und die Propheten allein die Tötung Jeremias gefordert hätten, würden sich die Greise in ihrer auf den Präzedenzfall hinweisenden Ansprache nur an diese und nicht auch an das gesamte Volk gewendet haben.

18. נבא fehlt in LXX, doch ist über die Echtheit des Ausdrucks kein Zweifel; vgl. V. 20 מתנבא ebenfalls in Verbindung mit היה. Ueber לבמות יער sieh zur Grundstelle Micha 3, 12.

19. Für המתהו sprach der Verfasser wohl המִתהו, was drei der alten Versionen auch ausdrücken; vgl. zu Gen. 13, 6.

21. Streiche nach LXX וכל גבוריו. Nach David ist in den geschichtlichen Büchern des A. T. bei keinem König von speziellen Kriegern die Rede, die dessen גבורים genannt wären.

22. Der zweite Halbvers, der in LXX nicht zum Ausdruck kommt, wird wohl zu streichen sein.

23. Die Verbindung בני העם findet sich nur noch 2 K. 23, 6 und auch dort in ähnlichem Zusammenhang. Der Ausdruck ist Bezeichnung für Findlinge, und er erklärt sich daraus, dass der Zusatz בן פ׳ resp. בת פ׳ ein wesentlicher Bestandteil des Namens war und die Stelle des modernen Familiennamens einnahm; vgl. Sätze wie Num. 25, 14a und 15a. Im Falle eines Findlings aber dessen Vater unbekannt war, musste העם an Stelle des väterlichen Namens treten. Ein solcher war ein Sohn des Volkes, das heisst, eines von dem Volke. Was nun die Begräbnisstätte der בני העם betrifft, so wurde sonst jeder Israelit auf seinem väterlichen Begräbnisplatz begraben, und da dies bei Findlingen nicht geschehen konnte, gab es für solche einen gemeinsamen Begräbnisplatz. Hieraus geht nun hervor, dass man die Leichen der für politische Verbrechen Hingerichteten, denen ein anständiges Begräbnis versagt wurde, auf den für Findlinge bestimmten Begräbnisplatz warf. Nach der Mischna durften auch die gesetzlich Hingerichteten nicht auf ihrem väterlichen Begräbnisplatz bestattet werden, ehe ihre Leichen völlig zur Asche geworden. Merkwürdig ist, dass auch solche Verbrecher nicht alle vorläufig auf demselben Begräbnisplatz beigesetzt wurden, sondern es gab für sie zwei besondere provisorische Begräbnisstätten, wo sie je nach der Schwere ihres Verbrechens auf dem einen oder dem anderen bis auf weiteres begraben wurden, sodass die geringern

Verbrecher im Tode auch nicht eine kurze Weile neben den schwereren lagen; sieh Synhedrin 6, 5. 6. Danach muss aber das Hinwerfen der Leiche eines Propheten auf den für Feindlinge bestimmten Begräbnisplatz als eine namenlose Schmach gegolten haben.

XXVII.

1. יהויקים ist hier sichtlich verschrieben für צדקיהו; vgl. V. 3 und 28, 1. 12. In LXX fehlt diese Ueberschrift ganz. היה ist im Sinne des Plusqpf. zu verstehen und ebenso דברתי in V. 12 und 16. Dieses ganze Kapitel ist sonach die Angabe von Zeit und Umständen zu K. 28. Dort ist die Rede von dem Jochholz, das Jeremia um den Hals trug, und es war daher nötig, dass eine Aufklärung über die Bewandtnis, die es damit hatte, voranging.

3. LXX und Itala bringen das Suff. am Verbum nicht zum Ausdruck, aber dass die Uebersetzer וְשָׁלַחְתָּ lasen, wie Rothstein bei Kittel angibt, glaube ich nicht. Denn, da die gesandten Gegenstände an den Absender nicht zurückgebracht werden sollten, ist hier nur Piel von שלח richtig; vgl. zu Gen. 8, 7. Schon deshalb, weil die Sendung auf mehrere Plätze sich verteilt, wäre der Gebrauch von Kal hier unkorrekt; sieh Ri. 19, 29. 20, 6 und 1 Sam. 11, 7. Was nun die Sache betrifft, so ist dieser Befehl JHVHs nicht dahin zu verstehen, dass Jeremia die Stricke und die Jochhölzer nacheinander für einen Augenblick sich anzulegen und dann einzeln an die genannten Könige zu versenden hätte. Gemeint ist, dass der Prophet von den symbolischen Banden manche sich anlegen und den Rest auf die aufgezählten Könige verteilen soll.

5. את האדם fehlt in LXX, doch kann dieser Ausdruck als Epexegese zu את הארץ sehr gut ursprünglich sein.

7. ואת בנו ואת בן בנו beweist keineswegs, dass Jeremia bestimmt wusste, dass das babylonische Reich unter der Regierung eines Enkels von Nebukadnezar untergehen wird. „Sohn und Enkel“ ist hier Bezeichnung für Nachkommen durch alle Geschlechter; vgl. Ri. 8, 22. Der Satz ועבדו בו וגו' ist hier aus 25, 14 eingedrungen; sieh zu jener Stelle.

8. ואת ist nach LXX zu streichen und für das unkorrekte תמי nach Syr. תֻּתִּי zu lesen.

9. Zwischen קסמיכם und ענניכם passt חלמתיכם durchaus nicht. Man erwartet statt dessen etwas, das Personen bezeichnet, nicht Sachen. Das fragliche Wort ist חָלְמֹתֵיכֶם, mit Kam. impurum, zu sprechen. חָלוֹם = Träumer ist ein Verbaladjektiv und bildet den

Pl. auf ôth, wie in der Sprache der Mischna דָּרוֹכוֹת Kelterer, לָקוֹחוֹת Käufer und dergleichen mehr. Andere emendieren חֹלְמֵיכֶם, aber dies wäre zu allgemein und würde irgendeinen ausdrücken, der einen Traum hatte, während jenes den Professionisten bezeichnen kann, der für seinen Traum prophetische Bedeutung beansprucht.

11. Für ועבדה lese man ועבדה oder וַעֲבָדוֹ, mit Suff., das auf den König von Babylon geht. Der Satz heisst danach: sodass es ihm — dem König von Babylon — wohl untertan sein, aber darin — im Heimatlande — bleiben wird. Nach der Recepta müsste es mit umgekehrter Wortfolge וישב בה ועבדה heissen, auch müsste darauf die Versicherung folgen, dass das betreffende Volk den Ertrag des von ihm bearbeiteten Bodens selbst geniessen wird.

12. ועמו, an אתו anknüpfend, ist nach den Bemerkungen zu Gen. 6, 18 und 15, 19 ungrammatisch. Für ועבדו אתו ועמו hat man daher וַעֲבָדֻהוּ אַתָּה וְעַמְּךָ zu lesen und V. 13 zu vergleichen.

16. Die Endung â in מבבלה bezeichnet den casus obliquus, der von der Präposition abhängt; sieh zu Gen. 1, 30.

17. Für חָרְבָּה, bietet eine einzige Handschrift חריבה, d. i. חֲרֵבָה, was wohl das Richtige ist, denn mit dem Substantiv würde ל gebraucht sein.

18. Für das unkorrekte באו ist mit andern יָבֹאוּ, nicht בֹּא, zu lesen; vgl. zu 23, 14. Aus dem Imperf. konnte ersteres durch Haplographie entstehen, aber nicht so leicht aus dem Infinitiv.

22. Für אתם ist entschieden אֶתְכֶם zu lesen, da פקד in dem hier erforderlichen Sinne nur eine Person nicht eine Sache zum Objekt haben kann.

XXVIII.

3. In בעוד ist עוד nicht Partikel, sondern Substantiv und heisst Zeitdauer, Zeitraum.

8. Für ולרעה ist mit allen Neuern nach Vulg. und vielen hebräischen Handschriften ולרעב zu lesen. רעב ודבר ist eine hebräische Verbindung, aber nicht רעה ודבר. Es bildet aber dieser Vers keinen vollständigen Satz; das Ganze ist das Hauptsubjekt zu V. 9.

10. Das Schlusswort lese man וַיִּשְׁבְּרָהּ, mit Suff., das auf מוטה geht. Waw ist aus dem Folgenden verdoppelt. Der Pl. מוטות und das dem entsprechende וישברן, die LXX und Syr. ausdrücken und manche der Neuern adoptieren, beruhen auf Missverständnis von V. 13; sieh die folgende Bemerkung.

13. Hier ist מוטת עץ שברת nicht mit Bezug auf den symbolischen Akt selbst zu verstehen, sondern mit Bezug auf das, was dieser Akt symbolisiert. Der Sinn ist: durch diesen Akt hast du die Sache nur verschlimmert; denn, indem du Jeremias Joch zerbrachst, das ein hölzernes Joch der Chaldäer darstellte, hast du dieses Joch in ein eisernes verwandelt.

14. Sieh zu 27, 6. Aus dem dort angegebenen Grunde ist auch hier der zweite Halbvers nicht ursprünglich. ועבדהו ist ans Ende des Verses zu transferieren. Das Wort war anfänglich ausgelassen und wurde nachher an den Rand geschrieben, von wo es an unrichtiger Stelle in den Text geriet.

16. השנה אתה מת ersetzt Rothstein bei Kittel durch בשנה הזאת תָּמוּת, angeblich nach V. 17 und den Versionen. Nicht doch; nach der Bemerkung zu Jes. 37, 30 genügt hier blosses השנה vollkommen. Das wussten manche der alten Uebersetzer; die andern liessen sich von besser unterrichteten Juden darüber belehren. V. 17 aber beweist für die Lesart hier nichts. Denn, wie man הפעם sagte, aber nur בפעם הזאת und בפעם ההיא, so sagte man bei hinzutretenden Pron. demonstr. בשנה ההיא, mit ב, nicht השנה ההיא. Dass מת als Partizip „moriturus“ bedeuten kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

XXIX.

1. Da im Vorherg. von gar keinen זקני הגולה die Rede war, so hat man entweder יתר nach LXX zu streichen oder davor וְאֶל statt אל zu lesen und den Ausdruck ואל יתר זקני הגולה hinter הנביאים zu transferieren. Bei letzterem Verfahren, das den Vorzug verdient, werden die an der Spitze der Exulantengemeinde stehenden Priester und Propheten als זקני הגולה angesehen; vgl. zu Gen. 24, 2.

4. Für הגליתי verlangt der Zusammenhang הָגְלְתָה, was Syr. auch zum Ausdruck bringt.

6. Der Zweck der Rede ist hier derselbe wie im vorhergehenden Verse. Die Exulanten sollen sich keine falschen Hoffnungen auf eine baldige Rückkehr in die Heimat machen, die sie davon abhalten würden, sich im fremden Lande häuslich einzurichten und neue Familien zu gründen.

8. Für נביאיכם drücken LXX und Syr. הנביאים aus, und dies ist vorzuziehen, weil dazu אשר בקרבכם besser passt. Ueber חלמתיכם sieh zu 27, 9. Wenn man dieses hier nach dem dort gemachten Vorschlag emendiert, bietet מחלמים am Schlusse keine Schwierigkeit.

11. An לרעה ist, ungeachtet macher Versionen, die dafür bloss רעה ausdrücken, nichts zu ändern, nur hat man מחֲשבות aus dem Vorhergehenden hinter ולא zu supplizieren. Ueber מחשבות לרעה vgl. 18, 23 עצתם עלי למות.

12. והלכתם fehlt in LXX und Itala, doch beruht dies nur auf Missverständnis. Die genannten Versionen übergehen dieses Verbum, weil sie ihm selbständige Bedeutung gaben, die in den Zusammenhang nicht passte. In Wirklichkeit aber dient הלך hier, wie öfter, nur dazu, die Handlung des darauf folgenden Verbums vorzubereiten.

14. Ueber die Frage, שביתכם oder שבותכם sieh die Bemerkung zu Deut. 30, 3.

16. Die Fortsetzung zu V. 15 beginnt erst mit V. 21, und alles dazwischen, das in LXX fehlt, hat, wenn es überhaupt von Jeremia herrührt, ursprünglich nicht hier gestanden; sieh zu V. 17. Der Ausdruck יצא בגולה wird korrekter Weise gebraucht nur mit Bezug auf Belagerte, die, wie Jojachin und sein Hof getan, vor der Einnahme der Stadt sich ergaben und dann deportiert wurden; vgl. 2 K. 24, 12. Sonst sagte man statt dessen הלך בגולה.

17. Ein Adjektiv nach der Form von קָטֻל hat das Hebräische nicht; deshalb kann השערים nicht richtig sein. Man hat dafür nach manchen der alten Versionen הרעות vorgeschlagen, doch liegt dieses graphisch zu fern. Mir scheint, dass בַּשַּׁעַר = auf dem Markte zu lesen ist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 2 K. 7, 1 und über die Sache zu Jer. 24, 1. Die Anspielung auf jene Vision ist aber an sich ein Beweis, dass dieser Passus nicht dem Jeremia gehört, denn es ist nicht die Art dieses Propheten, auf irgendwelche seiner früheren Reden hinzuweisen.

19. Der Ungehorsam, von dem hier gesprochen wird, ist nicht in allgemeinem Sinne zu verstehen. Gemeint ist nur die Weigerung, auf Befehl JHVHs sich den belagernden Chaldäern zu ergeben. Danach ist aber der zweite Halbvers zu streichen. Er ist aus anderem Zusammenhang hier wiederholt worden, nachdem man das Vorhergehende missverstanden. Das sieht man schon aus שמעתם neben אליהם.

22. Der Gebrauch von קלה, das sonst vom Verbrennen von Personen nirgends vorkommt, legt die Vermutung nahe, dass der Text statt וכאחב oder וכאחאב ursprünglich וכבן קוליה las. Ueber die Bezeichnung eines Mannes als Sohn seines Vaters ohne Nennung seines eigenen Namens vgl. 1 Sam. 10, 11. 20, 30. 22, 7. 9. Hier

wäre im Falle Ahabs diese Art Bezeichnung gewählt, teils weil sie für verächtlich galt — vgl. zu 2 Sam. 4, 1 — hauptsächlich aber wegen קוליה, das mit קללה und קלם ein doppeltes Wortspiel bildet.

23. In רעיהם ist das Substantiv im Sing., vgl. zu Num. 5, 3, denn in der Bedeutung „Nächster" hat dieses Nomen, wie schon früher bemerkt, keinen Plural. Der zweite Halbvers ist undeutbar Das von J. D. Michaelis vorgeschlagene הוא יֹדֵעַ für הידע ist unannehmbar, weil in solchen Sätzen der Gebrauch des Fürworts der dritten Person nur bei determiniertem Prädikat gestattet ist; sieh zu Jes. 43, 25.

24. Für ספרים ist ספר zu lesen. Der Pl. entstand erst später, als die Adresse erweitert wurde. Denn ursprünglich handelte es sich hier nur um einen Brief an den Priester Zephania allein.

26. Dass der Pl. פקדים neben dem vorherg. נתנך und dem folg. נערת nicht richtig ist, liegt auf der Hand. Die Neuern lesen daher für פקדים בית nach manchen der Versionen פקיד בבית, ohne jedoch sagen zu können, wie jenes aus diesem entstand. Mir scheint, dass statt dessen פקיד מֵאֵת zu lesen ist. Aus diesem konnte durch falsche Wortabteilung sehr leicht die Recepta entstehen. פקיד מאת יהוה ist = ein Aufseher seitens JHVHs, das heisst, seitens der religiösen Behörde. Ueber die Fassung von מן vgl. Hos. 8, 4. Dieser Ausdruck ist auch sachlich richtiger als das von andern vorgeschlagene פקיד בבית יהוה, weil er einen Beamten von umfassender Tätigkeit bezeichnet, während letzteres die Autorität des Aufsehers auf Sachen des Tempels, wonicht auf das, was innerhalb desselben geschieht, beschränken würde, wozu das unmittelbar darauf Folgende nicht passt, da ein missbeliebiger Prophet nicht notwendiger Weise im Tempel oder wider denselben zu sprechen braucht. Waw in ומתנבא ist rein kopulativ und der Gesamtausdruck משגע ומתנבא bezeichnet den Betreffenden als solchen, der wahnsinniger Weise prophezeit.

28. Es ist charakteristisch, dass der falsche Prophet den zweiten Teil der Botschaft Jeremias — vgl. V. 6 — weglässt. Gegen den Rat, im Exile zu heiraten, den er auf die Verschwägerung mit den Babyloniern ausdehnen mochte, hatte dieser lockere Gottesmann nichts; nur das Bauen von Häusern und das Pflanzen von Gärten in der Gefangenschaft sagte ihm nicht zu.

XXX.

2. Das hier folgende Stück kann seinem Inhalte nach trotz der vorherg. Ueberschrift nicht Jeremia zum Verfasser haben. Unter כל הדברים sind nur die Reden von V. 5 an bis Ende Kap. 31 zu verstehen; sonst würde der Befehl ausführlicher sein, etwa wie 36, 2; sieh die folgende Bemerkung.

3. Die hier in Aussicht gestellte Wiederherstellung der beiden Reiche motiviert insofern den vorhergehenden Befehl JHVHs, als die niedergeschriebenen Reden, die während des Exils keinen Zweck gehabt hätten, dann den heimgekehrten Exulanten zur Warnung für die Zukunft dienen sollen.

5. פחד als Gegensatz zu שלום bezeichnet die Unsicherheit. Ebenso wird das sinnverwandte arab. خَوْف gebraucht.

6. גבר ist hier gebraucht, nicht איש, weil das Gebären eine geschlechtliche Funktion ist; sieh zu Deut. 22, 5.

7. Warum die Massora hier מֵאַיִן und oben 10, 6 in ähnlicher Verbindung מֵאֵין vokalisiert, leuchtet nicht ein. Richtiger ist der st. constr. Möglicherweise aber liegt hier bloss ein Schreibfehler vor. Am Schlusse ist יְשׁוּע für יושע zu lesen und über מן zur Bezeichnung dessen, worüber geklagt wird, Hi. 35, 9 zu vergleichen. Die Recepta ist schon deshalb nicht richtig, weil sie V. 8 vorwegnimmt.

8. Streiche בו aus dem zu 25, 14 angegebenen Grunde und auch deshalb, weil der Zusammenhang für dasselbe Verbum hier und im folg. Verse dasselbe Subjekt fordert. זרים ist also Objekt, während das Subjekt aus יעקב in V. 7 zu entnehmen ist. Danach fängt der Uebergang vom Singular zum Plural, den V. 9 aufweist, schon hier an.

10. Ueber die Unerlässlichkeit der nota acc. vor זרעך sieh zu Gen. 6, 18. Sonst wird diese Partikel in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten verhältnismässig selten gebraucht. Im zweiten Halbvers hat שוב keine selbständige Bedeutung, sondern ist adverbialisch mit dem folgenden Verbum zu verbinden. Der Satz heisst also: dass Jacob wieder ruhig lebe.

12. Für לשברך wollen die Neuern שברך leses. Mir aber scheint, dass der Fehler im vorherg. Worte liegt, das zu streichen ist. Wenn man אנוש, das wahrscheinlich aus V. 15 hier eingedrungen ist, streicht und ל in לשברך als die nähere Beziehung an-

gebend fasst, dann ist der Sinn des ersten Halbverses: also spricht JHVH von deiner Kalamität.

13. Das Substantiv דין heisst hier nicht Streitsache oder dergleichen, sondern bezeichnet einfach etwas, das zur Beurteilung vorliegt, und demgemäss ist auch das damit verbundene Partizip zu verstehen. Für למזור ist לְמוֹ zu lesen; die Recepta ist durch Dittographie entstanden. Das Athnach ist bei רפאות zu setzen, welches Subst. aber falsch vokalisiert ist, denn man hat dafür רְפֻאוֹת zu sprechen. Ein Substantiv רְפוּאָה, wovon רְפָאוֹת Pl. wäre, kennt die Sprache des A. T. nicht; vgl. 46, 11 und Ez. 30, 21, wo das fragliche Wort in LXX durch den Sing. von ἴαμα, respekt. ἴασις wiedergegeben ist. Unser Satz heisst danach: nach keinem Urteil ist dein Fall heilbar.

14. Für עצמו ist hier sowohl als auch V. 15 עָצְמַת zu lesen und den Parallelismus in Jes. 47, 9 zu vergleichen; sieh die folgende Bemerkung.

15. תזעק ist offenbar für תזעקי verschrieben. Für עשיתי bringen Aqu. und Theodotion עשו zum Ausdruck, und das ist zweifellos das Ursprüngliche, weil sonst hier der Schlusssatz von V. 14 wörtlich wiederholt wäre. So aber ist der Gedanke variiert. Dass עצמו in עצמת zu ändern ist, ist schon oben bemerkt. Aber das genügt hier nicht, man muss auch על an der Spitze von V. b streichen. Dann sind רב עונך und עצמת חטאתיך Subjekt zu עשו vgl. 4, 18.

16. לכן ist hier, wie öfter, adversativ. וכל צריך ist wegen des folg. כלם schwerlich richtig; es wird wohl dafür וצריך zu lesen sein. Andere lassen וכל צריך ungeändert und tilgen כלם. Ich ziehe jedoch ersteres Verfahren vor, weil כל sehr leicht durch Dittographie aus dem Vorherg. entstehen konnte, während כלם als unecht in unerklärlicher Weise in den Text gekommen wäre.

17. Der zweite Halbvers bietet hier keine Schwierigkeit, wenn man ציון als Vokativ fasst und das Ganze als Begründung mit dem Folgenden verbindet.

18. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach ist der Sinn hier, weil die Feinde Zion von JHVH verstossen glaubten, darum gibt er ihm diese Versicherung, die das Gegenteil beweist. ארמון, das, wie bereits früher bemerkt, sonst nicht Palast, sondern Schloss bedeutet, bezeichnet hier den Tempel, weil er durch JHVHs Gegenwart in ihm der Schutz der Stadt ist. Für יֵשֵׁב aber ist יָשָׁב zu lesen. Esteres passt zu ארמון nicht, wie man dieses auch fassen mag. Denn ישב kann wohl von einer ganzen

Stadt, aber nicht mit Bezug auf ein einzelnes Gebäude gebraucht werden. על משפטו ישׁב ist = wird wiederhergestellt werden, wie er war.

21. והקרבתיו ist so viel wie: und ich werde ihn — den Herrscher — durch die Erteilung besonderer Vorrechte auszeichnen. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Ex. 28, 1. Für את ist אתו zu lesen und לבו als Subjekt zu fassen.

23. Ueber diesen und den folgenden Vers sieh die Bemerkungen zu 23, 19. 20.

24. Am Schlusse ist nach 23, 20 בינה herzustellen.

XXXI.

2. חן kann hier nicht richtig überliefert sein, denn die nahe an vierzigmal im A. T. vorkommende Verbindung מצא חן hat immer בעיני פ׳ als Komplement, was aber hier nicht der Fall ist. Zudem ist auch der Ausdruck במדבר dabei unerklärlich. Manche Ausleger verstehen darunter die Wanderung Israels durch die Wüste nach dem Auszug aus Aegypten, aber dazu passt עם שרידי חרב als Subjekt nicht. Für חן ist הוֹן zu lesen und zu Eccl. 9, 11 zu vergleichen. In der Wüste ein Vermögen finden ist dem Zusammenhang nach so viel wie: gegen alle Erwartung Glück haben. Das ungeahnte Glück, von dem hier gesprochen wird, ist das Erscheinen JHVHs aus der Ferne und sein gnädiger Zuspruch in V. 3 und 4. Im zweiten Halbvers ist das Suff. in להרגיעו zu streichen und das Verbum in intransitivem Sinne zu fassen; vgl. Deut. 28, 65 und Jes. 34, 14. Subjekt zu הלוך ist ישראל. Was die lose Verbindung des Subjekts mit dem Inf. absol. betrifft, so haben wir zu Jes. 5, 24 auf Aehnliches beim Inf. constr. aufmerksam gemacht. Danach heisst der Satz: Israel geht der Ruhe entgegen, d. i., es wird bald Ruhe finden. Ueber den Gebrauch von הלך vgl. Gen. 25, 32.

3. Lies לו statt לי. Der zweite Halbvers bildet dann einen prägnanten Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist: aus der Ferne erschien ihm JHVH, ihm zurufend, „mit ewiger Liebe liebe ich dich“. Im letzten Gliede hat משך die zu Ri. 4, 7 angegebene Bedeutung und חסד steht adverbialisch im Acc., sodass der Satz heisst: darum ziehe ich dich an mich in Liebe.

4. Für תעדי תפיך ist nach LXX תִּקְחִי תֻפֵּךְ zu lesen und darüber Ex. 15, 20 zu vergleichen.

5. Für תטעי ist יִטְּעוּ und נָטוֹעַ יִטְּעוּ für נטעו נטעים zu lesen. Aber auch für וחללו liest man ungleich besser וְהִלְּלוּ = und werden הִלּוּלִים feiern; sieh zu V. 7.

6. Für נצרים ist ohne den mindesten Zweifel בְּצָרִים zu lesen. Die Winzer im Gebirge Ephraim werden einander zur Wallfahrt nach Jerusalem auffordern, um daselbst im Tempel gemeinsam die הלולים oder das Fest der Weinlese zu feiern.

7. ליעקב ist wahrscheinlich in לְגְבָעוֹת zu ändern. Für הגוים aber hat man entschieden הָרִים zu lesen. Wenn הללו ursprünglich und nicht vielmehr aus der Korrektur von וחללו in V. 5 entstanden ist, heisst der Ausdruck hier nicht mehr als: ruft laut; vgl. arab. هلّ und englisch to halloo. Für הושע und עמך fordert der Zusammenhang הוֹשִׁיעַ als Perf., respekt. עַמּוֹ, welches beides LXX und Targ. auch ausdrücken.

8. בם עור ופסח kann dem Zusammenhang nach nur so viel sein wie: mit Kind und Kegel*). LXX, die dafür בְּמוֹעֵד הפסח konjizierte, liess sich dabei verleiten von dem spätern jüdischen Glauben, dass jede Befreiung Israels aus der Knechtschaft zur selben Jahreszeit geschehen wird wie weiland dessen Befreiung aus Aegypten; vgl. Rosch haschanah 11a.

9. Dass ובתחנונים אובילם, wie man aus rhytmischen Gründen verbinden müsste, nicht richtig ist, sieht man leicht, da תחנונים nur flehentliche Bitten bedeuten kann und solche nur von Israel kommen können, aber nicht von JHVH. LXX drücken ובתנחומים aus, doch ist dies nicht viel besser weil es zum folgenden Verbum der Bewegung, mit dem sie es verbindet, nicht passt, und weil man, wenn das fragliche Wort mit dem Folgenden zu verbinden ist, statt dessen etwas erwartet, das, wie אל נחלי מים auf die Beschaffenheit der Marschroute Bezug hätte. Darum muss ובתחנונים belassen, jedoch mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Für אובילם aber hat man אֶל יְבָלִים oder אֶל יִבְלֵי מַיִם zu lesen. Ueber das auf דרך bezügliche בה, statt בו, wie es nach dem vorherg. ישר heissen müsste, sieh zu Gen. 32, 9.

12. Für ורננו ist zu lesen וְקִנְּנוּ = und sie werden ihr Nest bauen. Nur dazu passt במרום ציון als Komplement; vgl. Hab. 2, 9. נהר heisst hier nicht fliessen, sondern strahlen vor Freude, und die damit verbundene Präposition bezeichnet den Gegenstand der Freude.

---

*) Nachträglich will mir scheinen, dass auch 2 Sam. 5, 6 der ähnliche Ausdruck ursprünglich ungefähr so verstanden sein wollte.

13. Für יחדו sprachen LXX und Itala יֶחְדּוּ = sie werden sich freuen, doch scheint mir dies, obgleich als Parallele zu תשמח sehr gut passend, nicht das Richtige, weil das Verbum חדה überall, wo es im A. T. sich findet, zweifelhaft ist.

14. דשן fehlt in LXX und Itala, doch ist der Ausdruck ursprünglich, denn ihm entspricht טובי im folgenden Gliede.

15. Das zweite על בניה ist zu streichen und für איננו mit andern nach den Versionen אינם zu lesen.

16. Statt שכר ist, dem תקוה im folgenden Verse entsprechend, שֶׂכֶר zu lesen und das darauf folgende Substantiv im Sinne von Lohn zu fassen. Demnach heisst der Satz: denn du hast Aussicht auf Belohnung.

17. אחרית heisst hier Lohn, Belohnung; vgl. das zu Jes. 61, 7 über משנה Gesagte, wie auch den talmudischen Grundsatz אין שכירות משתלמת אלא לבסוף. Für לגבולם ist höchst wahrscheinlich לְגֹאֲלָם zu lesen; vgl. V. 18.

18. ואוסר ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen, und der Satz heisst: und ich nahm die Züchtigung hin wie ein uneingeübter junger Stier, d. i., die Züchtigung hatte den von dir gewünschten Erfolg nicht; vgl. Targum, wo ואוסר in Ermangelung einer bessern Ausdrucksweise so wiedergegeben ist, wie wenn das Verbum verneint wäre. Dem jungen Tiere fehlt die Erfahrung des ältern, das aus der Art der Züchtigung weiss, was damit bezweckt wird; sieh die folgende Bemerkung.

19. שובי kann nicht korrekt sein, denn die Reue muss der Umkehr vorangehen, nicht umgekehrt. Man lese dafür שֵׂיבִי. Der Ausdruck ist dem vorherg. עגל לא למד, das den Nebenbegriff der Jugend in sich birgt, entgegengesetzt. Und אחרי שיבי ist = nach dem ich ergraut bin. Ueber שיב = שֵׂיבָה vgl. 1 K. 14, 4 und über die damit verbundene Präposition deren Verbindung mit dem sinnverwandten זִקְנָה Gen. 24, 36. אחרי הודעי ist = nachdem ich gewitzigt oder erfahren wurde; vgl. das zu Deut. 1, 13 über ידעים Gesagte.

20. Hier gibt es nichts zu ändern. Diejenigen der alten Uebersetzer, welche die beiden Fragepartikeln übergehen, verstanden diese Frage nicht. Die Frageform dient hier nur dazu, die Aussage als eine minder positive darzustellen, sodass der Sinn der Rede ist: Ephraim ist mir doch wohl ein teurer Sohn usw.; vgl. zu Gen. 43, 29. Es ist, wie wenn JHVH nicht gewusst hätte, wie lieb ihm Israel, trotz seines Ungehorsams, war, bis er aufs äusserste

getrieben, es von sich gestossen, aber darauf immer wieder an es denken und sich endlich seiner erbarmen musste. Auch עוד ist von den Alten missverstanden worden, weshalb es in drei Versionen fehlt. Man überging dieses Wörtchen, weil man dasselbe im Sinne von „wieder“ verstand und dies hier nicht passte. Tatsächlich aber will עוד hier im Sinne von Gen. 46, 29 gefasst werden. Danach ist כי מדי דברי וגו׳ = dass ich, wenn ich einmal von ihm spreche, darauf lange oder immer wieder an ihn denken muss.

21. Für תמרורים lies תְּמָרִים oder תְּמָרִים als Pl. von תֹּמֶר und vgl. zu 10, 5. Am Schlusse ist אלה zu streichen und zu V. 23 zu vergleichen.

22. Was חמק im Hebräischen heisst, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Im Arabischen bedeutet حمق töricht sein. Danach könnte עד מתי תתחמקין bedeuten: wie lange wirst du blöde, das heisst scheu, sein? Gemeint wäre, dass das reuige Israel, seiner frühern Untreue gegen JHVH sich bewusst, zagt und zögert, sich ihm wieder zu nähern. Im zweiten Halbvers ist vor כי einzuschalten הֲלֹא, welches Wort irgendwie in veränderter Gestalt an den Schluss des vorhergehenden Verses versprengt wurde. Ueber die Verbindung הלא כי vgl. zu Gen. 27, 36. Ueber תסובב sieh zu Deut. 32, 10 und über גבר ibid. 22, 5. JHVH besteht darauf, dass die ersten Annäherungen nach dem Zerwürfnis von Israel, dem schuldigen Teile, komme.

23. Für יברכך ist unbedingt בֵּרַכְךָ zu lesen, denn es kann sich hier nur um eine Erklärung des Landes als ein von JHVH gesegnetes handeln, nicht um einen diesbezüglichen Wunsch.

24. Für וישבו בה ist zu lesen וְיִשְׂבְּעוּ. Nur dazu passt der Gedanke des folgenden Verses. Aber auch ונסעו בעדר ist zu ändern in וְנֹטְעֵי בַּמַּעְדֵּר. „Pflanzer mit der Karst“ passt besser zu אכרים.

26. Hier spricht der Verfasser, nicht JHVH. Ueber der vorherg. Vision erwachte der Prophet zur Wirklichkeit, die ganz anders war; gleichwohl, sagt er, war der Traum schön.

28. ולהרע, dem im Nachsatz nichts entspricht, und das nach den vier vorhergehenden Verben an sich vollends überflüssig ist, scheint mir nicht ursprünglich.

32. Für das in diesen Zusammenhang unpassende בעלתי ist nach drei der alten Versionen בחלתי oder besser געלתי zu lesen.

33. Weder das massoretische נתתי noch ונתתי, das viele Handschriften dafür bieten, ist das Richtige, denn dieses sowohl als jenes

lässt den im Vorhergehenden begonnenen Satz unvollendet. Man hat statt dessen לָתֵת oder לְתִתִּי zu lesen.

36. Es ist durchaus unnötig ישבתו in יִשְׁבֹּת zu ändern, wie man neuerdings tut, da זרע auch sonst mit dem Pl. konstruiert vorkommt; vgl. z. B. Ps. 22, 24 und Neh. 9, 2.

37. Nach dem uns vorliegenden Texte wird hier ein Vergleich angestellt mit einer gleichgiltigen Unmöglichkeit. Das genügt aber keineswegs. Denn logischer Weise muss das Unmögliche hier ebenso wie in V. 36a derart sein, dass es fatal sein würde, wenn es möglich wäre. Aus diesem Grunde ist יָמֹשׁוּ für ימדו und יֵעָקְרוּ für יחקרו zu lesen. Aber auch מלמעלה ist in לְמַעְלָה zu ändern und im folg. Gliede למטה als Korrelat dazu zu vergleichen Mem ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt. על heisst nicht „für" oder „wegen", sondern „bei", „trotz".

39. Für קו ist entschieden קְנֵה als st. constr. von קָנֶה zu lesen. Daraus ist das Kethib קוה entstanden. קְנֵה המדה ist eine hebräische Verbindung, קו המדה aber ist es nicht.

40. Der Artikel von העמק ist zu streichen. Der Abschreiber liess sich von den zwei folg. Substantiven, die den Artikel haben, irre führen. שדמה ist ein poetisches Wort, das in die nüchterne Beschreibung eines Stadtgebiets nicht passt. Zudem bezeichnet dieses Nomen das allerfeinste Gefilde und den Weinberg, wo aber schwerlich Asche und Aeser abgelagert wurden. Daher muss man הַשְּׂרֵפוֹת für השדמות lesen. Hieraus entstand das Kethib. שרפה bezeichnet die Ueberreste von irgend etwas, das verbrannt wurde; vgl. Lev. 10, 6 und Num. 19, 6. Im Tale Kidron aber wurden die Ueberreste alles Verbrannten abgelagert; vgl. 2 K. 23, 6. Der Sinn des Schlussatzes ist schmählich verkannt worden. Die Worte bilden einen losen Umstandssatz, und der heisst für uns: um nie wieder vom Gebiete der heiligen Stadt gerissen noch — wie jetzt — durch Ablagerung von allerlei Schutt und Schmutz verunglimpft zu werden. Diese Bedeutung von נתש und besonders die von הרס ist wohl zu beachten. Die Bevölkerung von Jerusalem soll dermaleinst so zahlreich sein, dass die Erweiterung der Stadt nötig wird. Dann wird die Umgegend bis zum Tale Kidron incl., das jetzt ausserhalb Jerusalems liegt, weshalb es zur Ablagerung von Schmutz dient, für immer und ewig zum Stadtgebiet geschlagen werden und ebenso JHVH geheiligt sein, wie das jetzige Jerusalem. In der Uebersetzung von Kautzsch wird der fragliche Satz wiedergegeben „nie soll da mehr zerstört oder niedergerissen werden".

Aber נתש heisst nicht zerstören, sondern nur eine Pflanze mit den Wurzeln aus ihrem Boden herausreissen, daher auch irgend etwas aus seiner Stelle, dahin es gehört, entfernen. Wenn man dies weiss, ergibt sich der Sinn hier sehr leicht. Unsere Lexikographen sollten einmal den hebräischen Wortschatz aus dem Alten Testament selbst gründlich zu erforschen und zu beleuchten suchen, statt immer und ewig in den Zeitschriften herumzustöbern, um dasselbe alte Gesenius'sche Wörterbuch, mit etlichen zusammengekramten neuen Einfällen gespickt, alle paar Jahre von neuem herauszugeben.

XXXII.

4. ועיניו את עיניו תראינה ist nichtssagend. Etwas Aehnliches findet sich nur 34, 3, aber ebenfalls mit Bezug auf Zedekia. Aus diesem Grunde können die fraglichen Worte nicht eine stehende Redensart gewesen sein, sondern müssen etwas besagen, was speziell das Schicksal Zedekias betrifft. Ich vermute daher, dass das Verbum dieses Satzes ursprünglich verneint war, und dass man לא aus Missverständnis strich, indem man in dem Satze ohne Negation eine Parallele zu ודבר פיו את פיו erblickte. Allein dieses Stück ist durchweg prosaisch gehalten, und nirgends zeigt sich darin ein Parallelismus. Wenn man לא wiederherstellt und die Konjunktion an der Spitze des Satzes adversativ fasst, dann ist der Sinn der zwei letzten Sätze der: und er wird wohl von Mund zu Mund mit ihm reden, ihn aber Aug' in Auge nicht sehen. Danach ist hier und 34, 3 von der Blendung Zedekias die Rede, die es ihm unmöglich machen soll, dem König von Babylon bei der Unterredung mit ihm in die Augen zu schauen; vgl. 52, 11. Es wäre auch seltsam, wenn in der sonst genauen Voraussagung vom Schicksal Zedekias dessen Blendung übergangen wäre.

7. Da es sich hier um einen Kauf erster Hand handelt, nicht um eine Einlösung, so kann גאלה nur die Goëlschaft, das heisst, die nächste Verwandschaft bezeichnen und משפט הגאלה so viel sein wie: die Pflicht, die dem nächsten Verwandten obliegt; vgl. zu Ez. 11, 15. Ueber die Sache sieh zu Lev. 25, 25.

9. Wer hier את הכסף nach LXX streicht, der vergisst oder weiss nicht, dass כסף auch das Aequivalent oder den Preis einer Sache bezeichnen kann; vgl. Gen. 23, 13 und 31, 15. In dieser Bedeutung gefasst, ist aber der genannte Ausdruck hier keineswegs

überflüssig. Am Schlusse ist der durch Dittographie entstandene Artikel von הכסף zu streichen.

11. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dunkel. Er wird etwas klarer, wenn man המצוה והחקים als Glosse (המצוה = המקנה und החקים = החתום) streicht, welcher Ausdruck V. 14 auch fehlt. Dann handelt es sich einfach um zwei Schriftstücke, um den eigentlichen Kaufbrief, der versiegelt war, und eine unversiegelte Abschrift davon. Möglicher Weise sind aber hier Worte ausgefallen.

14. Obgleich der Gebrauch des Inf. absol. statt des Imperativs sonst sehr häufig ist, will mir doch scheinen, dass hier לקוח durch Ditthographie aus ursprünglichem קַח entstanden ist.

15. Da von dem so häufigen קנה Niph. im A. T. ausser in diesem Stücke nirgends vorkommt, so liest man hier besser יִקְנוּ und fasst בתים als Objekt, während das Subjekt, wie 31, 23 bei יאמרו, ebenfalls in Verbindung mit עוד, ungenannt bleibt.

17. Für אהה ist zweifellos אָנָּה zu lesen. Erstere Partikel ist Ausruf der Klage und passt deshalb zu der vorhergehenden tröstlichen Verheissung JHVHs nicht. Ueber אנה, auch אנא geschrieben, sieh zu Ex. 32, 31.

18. אל גדול ist = Grossgott und so viel wie das ältere אלהי אלהים, denn dieser Teil unseres Stückes ist äusserst spät. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ps. 95, 3 und sieh zu Jos. 1, 4.*) Weil הגדול in diesem Ausdruck sich mit dem Substantiv zu einem Begriffe eng verbindet, heisst es darauf הגבור, ohne Waw. Am Schlusse ist צבאות שמו und vielleicht auch יהוה zu tilgen.

20. עד היום הזה ist hier so viel wie: von denen man sich heute noch erzählt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 38, 17. Hierzu ist der Ausdruck ובישראל ובאדם die Ortsangabe, denn der Sinn ist: von den Zeichen und Wundern, die JHVH einst in Aegypten getan, erzählt man sich jetzt noch in Israel sowohl als auch unter den andern Völkern. Ueber אדם neben ישראל sieh zu Gen. 3, 2. Die übliche Fassung dieses Verses verdient kein Wort der Widerlegung. Für ובישראל liest man besser בישראל.

23. Sprich וַתִּקְרָא als Kal und streiche את vor כל oder behalte es bei als Partikel, die das Subjekt stark hervorhebt. Ueber קרא = קרה sieh zu Gen. 42, 29.

---

*) Nach derselben Analogie bezeichnet תיישא רבא im aram. Dialekt des jerusalemischen Talmud den die Herde leitenden Bock; vgl. Jerusch. Baba bathra Kap. 3, Hal. 1. Hierher gehört auch in demselben Dialekt der häufige Ausdruck צומא רבא als Bezeichnung des Versöhnungstags.

24. Dieser Vers folgte ursprünglich unmittelbar auf אדני יהוה in V. 17, und alles dazwischen ist ein späterer Einschub; vgl. zu V. 18. Der Satz והנך ראה, = während du müssig zusiehst, obgleich er in LXX fehlt, ist dennoch zweifellos echt, weil dadurch das Argument in V. 25 kraftvoller wird. Dagegen ist mir ואשר דברת היה verdächtig, weil dieser Relativsatz das Argument nur schwächt, da, wie JHVHs Drohung eingetroffen, so auch seine tröstliche Verheissung eintreffen kann.

29. Ueber die unerlässliche nota acc. vor הבתים als weiteres Objekt, das sich an ein Verbalsuff. anschliesst, sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 6, 18.

30. אך ist mit הרע zu verbinden. Das nur hier vorkommende נְעֻרוֹת ist dem sonstigen נְעֻרִים vorgezogen, weil hier von zwei verschiedenen Altern die Rede ist, nämlich von der Jugendzeit Israels und von der Judas. Denn nach der alten Tradition war Israel älter als Juda; vgl. Ez. 23, 4. Ueber diesen Gebrauch der Endung ôth, wodurch נְעֻרוֹת gleichsam zum Pl. von נְעֻרִים wird, sieh zu Gen. 2, 9.

33. Für ולמד אתם las wohl LXX richtig וְלִמַּדְתִּים. Andere behalten אתם unverändert und lesen וָאֲלַמֵּד.

35. Für למלך drücken LXX und Syr. לבעל aus, doch passt להעביר nur zum erstern, denn העביר לבעל ist unhebräisch. מלך und בעל sind hier aber identisch, denn, wie schon in einem früheren Band bemerkt, heisst jeder Gott מֹלֶךְ oder richtiger מֶלֶךְ, besonders insofern, als ihm Menschenopfer dargebracht werden.

40. Für מאחריהם ist unbedingt מִמֶּנָּה zu lesen und dies auf ברית zu beziehen. Der Relativsatz heisst danach: von dem ich nicht zurücktreten werde. שוב מאחרי findet sich nur Deut. 23, 15 von JHVH mit Bezug auf Israel gebraucht, allein dort handelt es sich um die Zeit der Wanderung durch die Wüste, wo JHVH an der Spitze seines Volkes zog, darum passt daselbst der fragliche Ausdruck als Drohung, sich zurückzuziehen — vgl. zu jener Stelle — hier aber nicht.

43. Für ונקנה השדה ist וּמִקְנַת שדה zu lesen und שדה generell zu fassen. Danach bildet aber dieser ganze Vers keinen vollständigen Satz für sich, sondern er ist Hauptsubjekt zum folgenden Verse, sodass für uns der Sinn ist: und was das Kaufen von Feldern in diesem Lande . . . betrifft.

44. Statt יִקְנוּ sprich יִקָּנוּ und vgl. zu V. 15. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu Deut. 30, 3.

XXXIII.

2. Statt עֹשָׂהּ bringt LXX עֹשֵׂה אֶרֶץ zum Ausdruck, doch ist nur die Recepta richtig. Das Suff. an diesem und dem folgenden Partizip ist neutrisch und die beiden Verba im Sinne von Jes. 22, 11 zu fassen. Für das nicht recht verständliche להכינה ist vielleicht לַהֲבִיאָהּ zu lesen. Das ganze hiesse danach: JHVH, der es — den Plan — ersonnen, JHVH, der es entworfen, um es auszuführen.

3. ובצרות ist in וּנְצֻרוֹת zu ändern. Letzteres drückt auch Targum aus, nur in der falschen Aussprache וּנְצָרוֹת. Ueber den Sinn sieh zu Jes. 48, 6. Möglicher Weise hat man auch für גדלות nach jener Stelle חדשות zu lesen.

4. סללות bezeichnet hier nicht Belagerungswälle, sondern Verteidigungswerke innerhalb der belagerten Stadt*), und הנתצים אל הסללות beschreibt die Häuser als solche, die niedergerissen wurden, um für die Verteidigungswerke Material zu liefern. Ueber die Fassung von אל sieh zu Ez. 19, 11. Die zwei letzten Worte sind zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die hierher zu ziehenden Worte sind aber in וְעַל הֶחָרִיב zu ändern. Zur Not kann die Präposition auch ungeändert bleiben. Ferner hat man בָּתִּים für das widersinnige באים zu lesen. להלחם את הכשדים ist Komplement zu הנתצים אל הסללות, und ולמלאם את פגרי וגו׳ ist dasselbe zu ועל החריב בתים. Die Konstruktion, soweit die Verteilung der Komplemente in Betracht kommt, ist die zu Ex. 29, 27 erörterte; vgl. zu 34, 9. Der Sinn von V. 4—5a ist demnach für uns wie folgt: denn also spricht JHVH, der Gott Israels, in Bezug auf die Häuser . . . die niedergerissen wurden, um im Kampfe gegen die Chaldäer Material für Verteidigungswerke zu liefern, wie auch darüber, dass man Häuser verödete — das heisst hier aber nichts mehr als räumte — um sie mit den Leichen der Männer anzufüllen usw. Während der Belagerung hatte man manche Häuser der Stadt räumen und in Leichenhäuser verwandeln müssen. ואשר an der Spitze des zweiten Halbverses, an על החריב sich anschliessend, ist = ועל אשר und heisst „wie auch was das betrifft, dass“. מהעיר הזאת ist durch לה in V. 6 geschützt. Denn wenn man für מהעיר הזאת nach LXX מהם liest, findet sich im ganzen keine Beziehung für jenes לה.

*) Vgl. deutsch „Bollwerk“, das ursprünglich Belagerungswerk hiess, aber jetzt nur im Sinne von Verteidigungswerk gebraucht wird.

6. Für das unerklärliche עתרת ist höchst wahrscheinlich נְתִבוֹת zu lesen.

9. Für לשם ששון bringt LXX לששון zum Ausdruck. Da aber ששון sonst in direkter Verbindung mit תהלה und תפארת nirgends vorkommt, so scheint mir, dass man ששון zu streichen und לשם beizubehalten hat; vgl. 13, 11.

11. Für מביאים ist nach LXX, Syr. und Vulg. ומביאים zu lesen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen.

13. Hier kann der Sinn des zweiten Halbverses dem Zusammenhang nach nur der sein: noch werden die Schafe den Händen des Zählers entschlüpfen, das heisst, es werden noch der Schafe so viele sein, dass manche von ihnen übersehen oder sich sonstwie der Zählung entziehen werden. Danach hat aber ידי hier selbständige Bedeutung und ist nicht mit על zu einem präpositionalen Ausdruck zu verbinden. In welcher Weise die Hände beim Zählen der Schafe in Anwendung kamen, lässt sich freilich nicht mehr ermitteln.

20. Ueber בריתי היום und בריתי הלילה sieh zu Lev. 26, 42. יומם ist offenbar durch Dittographie aus ursprünglichem יוֹם entstanden.

21. Für משרתי ist, dem vorherg. מהיות לו בן וגו' entsprechend, מְשָׁרְתֵנִי zu lesen. Sonst fehlt in V. b die Hauptsache.

22. Für משרתי אתי ist wohl einfach מְשָׁרְתָי zu lesen. אתי ist wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden.

23. Das hier beginnende und mit unserem Kapitel zu Ende kommende Stück ist sichtlich eine Variation von V. 17—22.

24. העם הזה kann hier wegen des Gedankens des zweiten Halbverses nicht Bezeichnung des gesamten Volkes, sondern nur so viel sein wie: diese Leute. Gemeint ist die heidnisch gesinnte Partei im jüdischen Volke. Unter שתי המשפחות sind nicht die beiden Reiche, Juda und Israel, zu verstehen, sondern nur das Haus Davids und das Haus Levis; letzteres heisst, die Priester und die Leviten. Am Schlusse ist mit allen Neuern לְפָנָי statt לפניהם zu lesen.

25. אם hat konditionale Bedeutung, denn es liegt hier kein Schwur vor. Ueber יומם und בריתי sieh zu V. 20. Am Schlusse ist שמתי in שָׁמַרְתִּי zu ändern und dieses sowohl auf חקות als auch auf בריתי zu beziehen, denn man sagte beides, שמר חקות und שמר ברית. Die Notwendigkeit der letztern Emendation muss jedem aus

sachlichen Gründen einleuchten. Denn die Schliessung des Bundes mit Tag und Nacht und die Schaffung der Gesetze der Natur sind eine vollendete Tatsache, die selbst ein Gott nicht ungeschehen machen kann; dagegen ist die Beobachtung dieses Bundes und dieser Gesetze etwas, das JHVH als deren Urheber nach Belieben fortsetzen kann oder nicht. Aber wenn die Beobachtung nicht fortgesetzt würde, dann müsste die Welt zu Grunde gehen; sieh die folgende Bemerkung.

26. Nach dem, was oben gesagt ist, versichert JHVH hier, dass er das davidische Herrscherhaus nicht verwerfen wird solange die Welt besteht. Rothstein bei Kautzsch übersetzt diesen und den vorhergehenden Vers, „so gewiss mein Bund mit Tag und Nacht besteht usw., so wenig will ich . . . verwerfen“. Doch liegt dies im hebräischen Text keineswegs. Auch schwört JHVH danach bei einer blossen Tatsache, und ein solcher Schwur ist unhebräisch; vgl. zu Gen. 42, 15.

XXXIV.

1. Für ממשלת ידו drückt LXX מֶמְשַׁלְתּוֹ aus, doch scheint mir die Recepta als Bezeichnung der Oberherrschaft über besiegte und unterworfene Völker das Richtige zu sein; vgl. Jes. 40, 10. וכל העמים, das in LXX fehlt, ist zu streichen.

2. Tilge das Ganze vom ersten כה an bis ישראל incl. als Variante zum folg. כה אמר יהוה. Auch das erste ואמרת ist wohl nicht ursprünglich.

3. Ueber den vermutlich ursprünglichen Text des ersten Satzes im zweiten Halbvers sieh zu 32, 4.

5. בשלום ist Gegensatz zu בחֶרב im vorherg. Verse, und בשלום תמות heisst nichts mehr als: du wirst eines natürlichen Todes sterben; vgl. zu 1. K. 2, 6. Der Ausdruck schliesst also die Blendung, die Zedekia überlebte, nicht aus. Für ובמשרפות, das unhebräisch ist, ist mit andern וכמשרפות zu lesen. Das folgende כן als Korrelat fordert für ersteres diese Emendation.

8. Der Verfasser sprach wahrscheinlich כָּרַת nicht כְּרֹת. Ueber אחרי, ohne אשר, mit folg. Perf. vgl. Gen. 41, 39. Lev. 25, 48 und 1 Sam. 5, 9. Das Subjekt zu לקרא ist aus dem vorherg. העם zu entnehmen, und das Verbum erhält durch להם reziproke Bedeutung; vgl. V. 15 לקרא דרור איש לרעהו.

9. Die plötzliche Freilassung der Sklaven war eine Massregel in der Not. Während der Belagerung waren sehr viele Be-

wohner der Stadt gefallen, vgl. 33, 5, und es gebrach den Belagerten an kampffähigen Männern, während man von aussen her keine Verstärkung erhalten konnte. Unter diesen Umständen blieb nichts übrig, als sich mit den Sklaven zu behelfen. Die Sklaven aber mussten zuerst freigelassen werden, ehe man sie zum Kriegsdienst heranzog. Denn unter den alten Semiten wurden Sklaven als unfähig für den Kriegsdienst erachtet. Der Konsequenz halber mussten auch die Sklavinnen freigelassen werden. Ueber העברי und העבריה, wovon ersteres auf עבדו und letzteres auf שפחתו sich bezieht, sieh zu Ex. 29, 27. Im zweiten Halbvers sind בם und איש, die beide durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen und אחיהו als Subjekt zu fassen. Der Satz heisst danach: sodass einen Judäer kein Volksgenosse zu Sklavendiensten zwinge.

10. So schleppend dadurch das ganze Satzgefüge auch werden mag, es geht nicht anders als sämtliche Imperf. consec. in diesem und dem folg. Verse als Fortsetzung zu כרת in V. 8 zu fassen. Denn das Ganze von V. 6 an bis V. 11 incl. bildet die Ueberschrift zu diesem Stücke. Im ersten Halbvers ist die Konstruktion verkannt worden. Denn לשלח hängt nicht von וישמעו ab, sondern entfaltet den Sinn von ברית, die Bedingung des Bundes angebend. Von der tatsächlichen Freilassung der Sklaven der genannten Uebereinkunft gemäss ist erst in V. b die Rede. Danach heisst das erste וישמעו nicht „sie leisteten Folge“, sondern „sie vernahmen“.

11. Hier wird das Verbum an der Spitze in modernen Uebersetzungen ignoriert oder falsch wiedergegeben. Tatsächlich heisst וישובו אחרי כן: darauf aber wurden sie anderen Sinnes; sieh zu Deut. 23, 14. Das, was hier berichtet wird, geschah, als die Chaldäer auf die Nachricht vom Heranrücken des ägyptischen Heeres zum Entsatz der Judäer auf kurze Zeit abgezogen waren; vgl. 37, 5—7. Damals glaubten die Judäer die Balagerung Jerusalems für immer aufgehoben und somit der Kriegsdienste ihrer gewesenen Sklaven nicht mehr zu bedürfen, weshalb sie ihren Anspruch auf die Freigelassenen wieder geltend machten und sie von neuem knechteten.

12. Dieser Vers ist veranlasst durch die so lang ausgefallene Angabe in der Ueberschrift; sonst würde לאמר zu V. 8 hinzugefügt vollkommen genügt haben.

13. Ueber בית עבדים sieh zu Ex. 13, 3. Hier sei darüber noch hinzugefügt, dass in der mischn. Verbindung בית השבי = Zu-

stand der Gefangenschaft, Baba mez. 2, 11 und auch sonst öfter, בית ebenso gebraucht ist.

14. Für שבע ist, wie gleich darauf, שֵׁשׁ zu lesen und LXX zu vergleichen, die beidemal letzteres zum Ausdruck bringt.

15. Ueber den Sinn von ותשֻׁבו sieh zu V. 11. היום ist hier offenbar nicht genau zu fassen, sondern im Sinne von „jüngst“, „neulich“, im Gegensatz zu der fernern Vergangenheit.

18. Der zweite Halbvers kann nicht als Apposition zu הברית gefasst werden, doch braucht man nicht deshalb das Ganze zu streichen, wie man neuerdings tut. Es genügt vollkommen, wenn man כָּעגל für העגל liest. Danach droht JHVH hier, einen Zustand der Dinge herbeizuführen, wobei es denen, die den Bund missachtet, so ergehen wird, wie dem bei der Bundesschliessung in Stücke zerschnittenen Kalbe. Gemeint ist, dass die Leichen der Frevler den wilden Tieren und Raubvögeln zum Frasse werden sollen; vgl. V. 20 und Gen. 15, 11.

21. Statt וביד חיל ist nach LXX וחיל zu lesen. Der Vers teilt sich danach bei איביהם mit Athnach ab, und das, was jetzt den zweiten Halbvers ausmacht, ist mit dem Folgenden zu verbinden.

22. Nach dem oben Gesagten bildet חיל מלך בבל hier das Hauptsubjekt (مبتدا).

XXXV.

2. Es ist durchaus unnötig, ודברת אותם zu streichen, wie manche Erklärer tun. Ohne diesen Satz würde JHVHs Befehl dahin gehen können, dass Jeremia die Betreffenden nach dem Tempel schleppen soll; so aber wird befohlen, dass der Prophet ihnen den Zweck des Ganges andeute und ihnen zurede, Folge zu leisten. Dass das, was Jeremia den Rechabitern sagen soll, um den Zweck des Ganges anzudeuten, seinem Inhalte nach nicht angegeben ist, verschlägt nicht viel; sieh zu Num. 11, 17. Der zweite Halbvers kann dem Zusammenhang nach nur heissen: und biete ihnen Wein zu trinken an.

4. Statt וָאָבִא אֹתָם ist entschieden וָאָבֹא אִתָּם zu lesen. Ersteres, worin das Verbum rein kausativ gefasst werden und der Satz somit heissen kann, „und ich liess sie in den Tempel JHVHs gehen“, würde nicht notwendig besagen, dass Jeremia mit den Leuten mitging, worauf es hier aber ankommt. Die Personennamen im ersten Halbvers sind nicht ganz sicher, denn LXX hat sie anders. Jeden-

falls aber steckt in בני חנן ein einziger Personenname, denn darauf bezieht sich איש האלהים; vgl. die Stellung von הנביא Jes. 37, 2. Von Söhnen kann hier die Rede nicht sein, denn Männer, die nichts mehr sind als Söhne eines Gottesmannes, sind als Inhaber eines Gemachs im Tempelgebäude undenkbar.

6. לא נשתה יין kann nur so viel sein wie: wir trinken keinen Wein. Denn für „wir wollen jetzt keinen Wein trinken" würde es unter Ergänzung des Objekts aus dem Vorhergehenden bloss לא נשתה heissen; vgl. z. B. 6, 16, wo in ähnlicher Verbindung das Komplement zu לא נלך nicht ausdrücklich genannt ist.

9. Für ושדה וזרע ist wahrscheinlich zu lesen וּשְׂדֵה זרע = und Getreidefelder; sieh zu Ez. 17, 5.

11. באו ונבא ist ungrammatisch, denn an einen Imperativ mittelst Waw sich anschliessend, müsste das Imperf. die Form des Voluntativs haben. LXX drückt aus בּוֹא נָבֹא, was aber keine Beachtung verdient. Das Ursprüngliche ist wohl בוא נבא, Imperf. mit verstärkendem Inf. absol. Für ארם drückt Syr. אֱדֹם aus und LXX אשור, allein keines der drei kann in diesem Zusammenhang richtig sein. Ich vermute, dass נִזְנַח הָאֹהָלִים für מפני חיל ארם zu lesen ist. Kal von זנח ist poetisch, dagegen findet sich dessen Hiph. in der späteren Prosa; vgl. 1 Chr. 28, 9 und 2 Chr. 11, 14. 29, 19. Der Ausdruck ist jedoch nicht dahin zu verstehen, dass die Leute ihre Zelttücher und deren Zubehör an Ort und Stelle gelassen hätten. Der Satz heisst nichts mehr als: da gaben wir das Wohnen in Zelten auf. Die Neuern lesen hier heraus, dass die Redenden auch in Jerusalem in Zelten wohnten, was aber nicht wahr ist; denn ונשב בירושלים am Schlusse ist dem ונשב באהלים in V. 10 entgegengesetzt. Tatsächlich ist auch das Wohnen in Zelten in der Hauptstadt kaum denkbar. Ferner, wenn die Rechabiter auch jetzt in Jerusalem in Zelten gewohnt hätten, würde dieser ganze Vers weggeblieben sein. So aber, weil die Sonderlinge zur Zeit gegen den Befehl ihres Ahnen in massiven Häusern wohnten, mussten sie den Grund angeben, warum sie diesen Punkt in ihren Familientraditionen missachteten.

13. הלוא an der Spitze des zweiten Halbverses leitet nicht eine Frage ein, sondern dient nur dazu, die Rede eindringlich zu machen, vgl. zu Gen. 27, 36, und מוסר bedeutet hier Lehre, nicht Zucht. Für uns ist der Sinn des Ganzen: nehmt euch doch ein Beispiel und hört auf meine Worte. Dies ist gesagt mit Bezug auf den gleich darauf vorgetragenen Fall der Rechabiter. An dem

Gehorsam dieser gegen ihren Ahnen sollen sich die Angeredeten ein Beispiel nehmen und sehen, dass sie JHVH, ihrem Gotte, gehorchen müssen.

14. An הוקם את דברי יהונדב ist trotz der Abweichung der LXX nichts zu ändern. Ueber die Konstruktion sieh zu Gen. 4, 18.

16, כי an der Spitze ist nicht versichernd, sondern begründend und = weil. Ihm entspricht לכן in gleicher Stellung im folgenden Verse. Für diese Fassung spricht auch der Umstand, dass darauf nicht nur eine Drohung gegen Juda und Jerusalem folgt, sondern auch eine gnädige Verheissung für die Rechabiter; vgl. V. 18 und 19.

19. עֹמֵד לפני kann nicht von der Verehrung JHVHs im allgemeinen verstanden werden. Der Ausdruck bezeichnet jemand, der in speziellen Diensten JHVHs steht. Welcher Art Dienste hier gemeint sind, lässt sich aber nicht sagen.

XXXVI.

3. Für למען ישובו las der Text ursprünglich bloss וְישובו. למען mag durch Dittographie von להם unter Herbeiziehung des dem Nun ähnlichen Waw entstanden sein.

4. Für das erste את ist sicherlich אל zu lesen und ויקרא אל im Sinne von „diktieren“ zu verstehen; vgl. V. 18 יקרא אלי. Hier ist das dortige Komplement מפיו weggelassen, weil מפי gleich darauf folgt. Den Baruch zu rufen hatte Jeremia auch kaum nötig, denn Baruch war als Amanuensis des Propheten stets bei ihm.

5. עצור ist = gehindert. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass der Prophet, von anderen Geschäften in Anspruch genommen, für die Verlesung der niedergeschriebenen Reden keine Zeit gehabt hätte. Gemeint ist, dass Jeremia im Tempel nicht reden durfte, weil ihm die Behörden dies verboten hatten.

6. In dem Befehle JHVHs ist keine besondere Gelegenheit genannt für die Verlesung der niedergeschriebenen Reden; vgl. V. 2 und 3. Jeremia aber wählte dafür einen Buss- und Bettag, nicht nur weil zu erwarten stand, dass das Volk an einem solchen Tage eher in sich gehen würde, sondern auch weil dasselbe dann in grösserer Anzahl im Tempel versammelt sein wird.

7. Der erste Halbvers enthält zwei Sätze, deren erster in einer dem Hebräischen eigenen Weise dem zweiten untergeordnet ist. Denn der Sinn des Ganzen ist der: vielleicht dass sie, wenn sie am Busstage zu JHVH beten, sich auch vornehmen, von

ihrem frevelhaften Wandel zu lassen; vgl. z. B. das Satzgefüge Num. 23, 19b. Von einer Demütigung vor JHVH ist im ersten Satze nicht die Rede.

9. חדש bezeichnet hier, wie fast überall, wo kein Tag dabei genannt ist, den Neumond. Der genannte Tag wurde als Fasttag proklamiert, wohl weil der Regen der Saison ausgeblieben war. Auch nach der Mischna wurden öffentliche Fasttage proklamiert, wenn bis zum ersten Tage des Kislew, des neunten Monates, kein Regen gekommen war; sieh Taanith 1, 5. העם בירושלים ist entschieden in עם ירושלים zu ändern. Nach der Recepta ist die Anknüpfung des zweiten Halbverses ungrammatisch; denn statt וכל müsste es המה וכל heissen; vgl. zu Gen. 13, 1. Am Schlusse ist die Präposition von בירושלים zu streichen. ירושלים steht dann im Acc., der von dem Begriffe der Bewegung abhängt.

15. Statt שב sprachen LXX, Syr. und Aqu. שֻׁב, und das ist das Richtige; denn schwerlich sass Baruch beim Verlesen, zumal da seine Zuhörer Fürsten waren. Dabei ist aber zu beachten, dass der Sinn dieses adverbialen Imperativs auf den nackten Begriff des Hauptverbums sich beschränkt, ohne sich auf באזנינו, die nähere Bestimmung dazu, zu erstrecken, da die erste Verlesung nicht vor den Fürsten stattgefunden hatte; sieh zu Jos. 9, 4.

17. מפיו fehlt in LXX, aber darum braucht der Ausdruck noch nicht gestrichen zu werden. Man lese aber הֲמפיו = war es auf sein Diktat? He interrog. konnte leicht durch Haplographie verloren gehen.

18. מפיו יקרא ist = er trug auswendig vor. Ueber die Ausdrucksweise vgl. in der Sgrache der Mischna על פה = auswendig. Für בדיו hatte der Text ursprünglich בְּיָד. Daraus ist zuerst durch Dittographie בידו und aus diesem wiederum die Recepta entstanden. Ueber ביד ohne Suff. als nähere Bestimmung vgl. 1 Sam. 19, 9 und besonders Jes. 28, 2. Hier wird durch ביד der Anteil Baruchs an der Herstellung der Schriftrolle auf das blosse Niederschreiben beschränkt und der mögliche Verdacht abgewehrt, dass der Amanuensis sich dabei Freiheiten mit dem Diktat erlaubte; sieh zu Num, 20, 19.

20. חצרה ist offenbar für etwas anderes verschrieben oder verlesen, aber für was? Man hat dafür הַחֲדְרָה vorgeschlagen, doch wäre dies hier blosses Flickwort. Ich vermute, dass man statt dessen בְּצָרָה zu lesen hat; vgl. Neh. 9, 37. Doch wäre die Bedeutung dieses Ausdrucks hier stark abgeschwächt, sodass er nichts

mehr hiesse als: in grosser Verlegenheit. Die Fürsten mochten verlegen sein, weil sie, die dem Baruch eingeschärft hatten, dass er selber und sein Meister sich im Versteck halten sollen — vgl. V. 19 — offenbar mit Jeremia sympathisierten, während sie über die Verlesung im Tempel dem König berichten und infolge dieses Berichts für den Propheten fürchten mussten.

21. Für מעל hat man bloss על zu lesen, da Mem aus dem Vorherg. verdoppelt ist. עמד ist hier mit על der Person konstruiert, weil der König, um den die Fürsten standen, nach V. 22 sass; sieh zu Gen. 18, 2.

22. Für ואת ist וְאֵשׁ zu lesen und über die Verbindung אש האח Lev. 6, 2 אש המזבח zu vergleichen. Möglicher Weise hat auch LXX so gelesen, nur dass sie es für passender fand, den Ausdruck in ihrer Sprache so wiederzugeben, wie wenn hebräisch ואח האש stünde. Von בער, dessen Piel 7, 18 und auch sonst אש zum Objekt hat, kann Pual dasselbe zum Subjekt haben.

23. Was דלת in dieser Verbindung bedeutet, lässt sich nicht sagen. וארבעה statt וארבע, wie es nach dem vorherg. שלש heissen müsste, erklärt sich daraus, dass דלת in der spätern Sprache auch als Masculinum gebraucht wurde, wie in der Mischna; vgl. Nasir 2, 2. Ueber die Abwechslung des Geschlechts in einem Atemzuge sieh zu Gen. 32, 9. Was den Anschluss des zweiten Zahlworts betrifft, so ist darüber Folgendes zu merken. Wenn in solchen Fällen die beiden Zahlwörter unmittelbar aufeinander folgen, ist der Anschluss asyndetisch, vgl. 2 K. 9, 32 und Jes. 17, 6; tritt aber das Gezählte dazwischen, gleichviel ob dasselbe nach dem zweiten Zahlwort wiederholt ist oder nicht, dann muss mit letzterem או gebraucht werden, wie Deut. 17, 6, oder Waw wie hier und vielleicht auch Micha 5, 4; sieh zu letzterer Stelle. Am Schlusse sind die Worte על האש אשר על האח vielleicht als Variante zu dem vorherg. אל האש אשר אל האח zu streichen. עד תם bezieht sich danach auf das Abschneiden der Stücke von der Rolle. Die fraglichen Worte lassen sich aber beibehalten, wenn man תם vom Gelangen sämtlicher Stücke der Rolle ins Feuer versteht, wie das in LXX geschieht, sodass der Sinn ist: bis die ganze Rolle auf diese Weise ins Feuer kam. Ueber תם על bei letzterer Fassung ist Gen. 47, 18 תם הכסף וגו' אל אדני zu vergleichen. Keineswegs aber kann תם על האש vom Verzehrtwerden im Feuer verstanden werden, denn dafür ist der Ausdruck unhebräisch. Dafür müsste es באש heissen statt על האש.

24. Sieh zu V. 20. Danach verhielten sich die Höflinge bei der Verlesung wie hier beschrieben nicht aus Gleichgiltigkeit, sondern aus Furcht vor dem König; sieh die folgende Bemerkung.

25. וגם ist hier so viel wie: gleichwohl, dennoch. Obgleich die Genannten ebenso wie die andern Fürsten während der Verlesung kein Zeichen der Reue gegeben hatten, baten sie dennoch den König, die Rolle nicht zu verbrennen. Der Grund dieser Bitte war wohl hauptsächlich die persönliche Hochachtung Jeremias, doch mag dabei auch ein literarisches Interesse mitgewirkt haben.

26. לקחת ist = in Haft zu nehmen. Für ויסתרם יהוה ist nach LXX וַיִּסָּתְרוּ zu lesen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass יהוה aus dem Folgenden dittographiert wurde, was die Aenderung des Verbums in die aktive Form und die Anhängung des Suff. zur notwendigen Folge hatte.

27. Für ואת הדברים drücken LXX und Itala כל הדברים aus, doch ist weder dies noch jenes das Richtige. Der Text las ursprünglich והדברים mit mitbefassendem Waw, und המגלה והדברים ist = die Rolle mit den Worten, das heisst, die die Worte enthaltende Rolle; vgl. zu Ex. 24, 12. Den Sinn dieses Waw verkennend und in הדברים ein weiteres Objekt erblickend, fügte man die nota acc. hinzu, weil sie beim vorherg. Objekt sich findet; sieh zu Gen. 15, 19. Den griechischen Uebersetzern aber, die noch die richtige Lesart vorfanden, die aber ebenfalls Waw in והדברים als rein kopulativ fassten, mochte die Ausdrucksweise, weil „Rolle“ und „Worte“ dem Sinne nach identisch sind, nicht richtig scheinen, weshalb sie eine leichte Aenderung des Textes vornahmen.

31. Streiche ולא שמעו, das der Abschreiber aus Gewohnheit niederschrieb. Der Satz gibt in diesem Zusammenhang, wo nicht von einer Ermahnung zur Besserung die Rede ist, sondern nur mit der Katastrophe gedroht wird, keinen vernünftigen Sinn.

XXXVII.

1. מלך fehlt in LXX, und es ist allerdings möglich, dass dieses Wort auf Dittographie aus dem Vorhergehenden beruht. Wahrscheinlicher aber ist, dass man dasselbe מָלֹךְ als Inf. absol. zu sprechen hat. Die dadurch entstehende starke Betonung des Verb. fin. will im Hinblick auf 36, 30 Zedekias Besteigung des Thrones in Gegensatz bringen zu dem Schicksal des abgesetzten und deportierten Jojachin, des Sohnes Jojakims.

3. Was grade jetzt, nach dem Abzug der Chaldäer — vgl. V. 5 — zu diesem Gesuch um Fürbitte bei JHVH Anlass gab, war wahrscheinlich die 34, 13—22 enthaltene Drohung nach der Wiedereinziehung der freigelassenen Sklaven, die um dieselbe Zeit stattgefunden hatte; sieh zu 34, 11.

4. In בא ויצא will auch das erste Wort Partizip sein, allein der ganze Ausdruck gibt sich schon durch die unlogische sowohl als unhebräische Wortfolge als korrupt zu erkennen. Denn in solchen Verbindungen kann יצא dem בוא nur vorangehen, nicht umgekehrt; vgl. Deut. 31, 2. Jos. 14, 11. Jes. 37, 28 und besonders Jos. 6, 1. 1 Sam. 18, 16. 1 K. 15, 17. 2 Chr. 15, 5. Man lese dafür הַנָּבִיא יֹצֵא. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass der Abschreiber die zwei vorherg. Buchstaben für הנ ansah. Gemeint ist, dass Jeremia, als Zedekia den Thron bestieg, sich nicht mehr verborgen hielt, wie er es zur Zeit Jojakims und während der kurzen Regierung seines Sohnes Jojachin hatte tun müssen, sondern öffentlich unter dem Volke sich sehen zu lassen pflegte, ohne dass er festgenommen und eingekerkert wurde; vgl. 36, 26. Weder הכליא noch הכלוא ist richtig. Der Text las ursprünglich הַכֶּלֶא, und aus diesem ist das Kethib dadurch entstanden, dass der Abschreiber aus dem rechten oberen Teil des Aleph ein Jod dittographierte.

5. Für ויעלו liest man ungleich besser וַיֵּעָלוּ als Niph.; vgl. V. 11 בהעלות und die Bemerkung dazu.

7. לארצו מצרים ist unhebräisch, denn korrekter Weise müsste es dafür heissen למצרים ארצו. LXX drückt לְאֶרֶץ für לארצו aus, mir scheint jedoch, dass letzteres ungeändert beizubehalten, מצרים aber zu streichen ist. Das Suff. in לארצו kann sich sprachlich sowohl auf פרעה als auf חיל beziehen, doch ist erstere Beziehung die wahrscheinlichere, weil das ägyptische Heer auch aus fremden Mietlingen bestanden haben mag, in welchem Falle Aegypten nicht ihr Land genannt werden konnte.

10. בם kommt in LXX nicht zum Ausdruck, und darauf hin will man neuerdings das Wörtchen streichen. Allein die Uebersetzer verstanden hier die Präposition nicht. בם ist partitiv und = von ihnen; vgl. 2 K. 9, 35 בה. איש באהלו, das bei seiner massoretischen Verbindung keinen rechten Sinn gibt, ist zum Vorherg. zu ziehen. Bei letzterer Verbindung bezeichnet der Ausdruck die Betreffenden als schwer Verwundete, die eigentlich das Zelt nicht verlassen dürfen. Hinter באהלו schalten manche Ausleger angeblich nach LXX

אֵלֶּה ein, aber mit Unrecht. Den Uebersetzern lag hier kein Fürwort vor; die Setzung von οὗτοι war nur in ihrer Sprache der Klarheit wegen nötig. Uebrigens wäre אלה hier unkorrekt. Wenn hier im Hebräischen ein Fürwort gebraucht wäre, könnte es nur הֵמָּה sein.

11. Ueber והיה sieh zu 1 Sam. 1, 12. Was בהעלות betrifft, so ist hier Niph. statt des in dem hier erforderlichen Sinne gewöhnlicheren Kal gebraucht, um den Nebenbegriff des Unfreiwilligen auszudrücken, denn die Chaldäer waren durch das Heranrücken des ägyptischen Heeres zum Abzug gezwungen. Derselbe Nebenbegriff zeigt sich bei Niph. von עלה auch überall, wo von dem Abziehen der Wolkensäule nach dem Willen JHVHs die Rede ist; vgl. Num. 9,17. 21. 22. 10, 11.

12. Mit לחלק משם ist hier rein nichts anzufangen. Der Ausdruck ist verschrieben oder verballhornt, aber was ursprünglich dafür stand, wissen die Götter.

16. כי בא ist in כְּבֹא, aus dem es sehr leicht entstehen konnte, zu ändern und וישב als Fortsetzung dazu zu fassen. Es ist aber wahrscheinlich, dass an der Spitze des Verses ויהי ausgefallen ist. In solchem Falle wäre nur dieses herzustellen und weiter nichts zu ändern. In jedem Falle aber bildet unser Vers die Zeitangabe zu V. 17. Aus diesem Grunde kann וַיָּבֹא, das LXX statt כי בא ausdrückt, nicht das Ursprüngliche sein.

17. Für das letzte ויאמר ist לאמר zu lesen und dieses von dem zu יש zu supplizierenden דָּבָר abhängen zu lassen. LXX, die die grammatische Beziehung dieses Inf. verkannte, bringt das Wort, wie öfter in solchem Falle, nicht zum Ausdruck.

19. ואיה נביאיכם וגו׳ ist hier nicht zu verstehen im Sinne von איה איפוא פיך, Ri. 9, 38, und ähnliche Fragen, in welchem Sinne gefasst die Frage in den Zusammenhang nicht passt, sondern es ist איה rein räumlich gebraucht, denn „wo sind euere Propheten usw.?“ ist so viel wie: wo sind euere Tröster, die sich als falsche Propheten erwiesen haben? die sind auf freiem Fusse, während man mich, der ich euch vor dem jetzt eingetroffenen Ungemach im Voraus gewarnt, im Kerker schmachten lässt.

20. אדני המלך im Munde eines Propheten als Anrede an einen König kommt nur noch 1 K. 1, 24 vor. Im allgemeinen stand der Prophet als solcher über dem König, aber nur als solcher; denn wo der Prophet bloss als Mensch mit dem König in Berührung kam, war dieser ihm, wie jedem andern aus dem Volke, Herr und Gebieter. Ueber den Fall Nathans sieh zur obenge-

nannten Stelle. Und auch in unserem Falle erklärt sich die Art der Anrede in ähnlicher Weise, nämlich daraus, dass Jeremia hier nicht als Prophet zum König spricht, sondern nur als Mensch, der um Rettung seines eigenen Lebens fleht.

XXXVIII.

2. יחיה korrigiert die Massora in וְחָיָה, mir aber will scheinen, dass das Wort aus dem Folgenden dittographiert und darum zu tilgen ist.

4. An את האיש ist nichts auszusetzen. Die Konstruktion des passiven Verbums mit dem Acc. ist wie in 35, 14. כי על כן, die Begründung des Vorhergehenden einleitend, ist gut hebräisch; vgl. zu Gen. 18, 5. Es ist also nicht nötig, על כן zu streichen, wie manche Erklärer tun.

5. Für יוכל ist sicherlich יָכֹל zu lesen und dies als Partizip zu fassen. Die Emendation und diese Fassung sind nötig, weil אין als Verneinung des Imperf. unhebräisch ist. אתכם ist nota acc. und besser als אליהם oder להם, das LXX ausdrückt.

6. Hier streicht man gewöhnlich den ungrammatischen Artikel von הבור. Wahrscheinlicher aber ist, dass מלכיהו בן המלך hier nicht ursprünglich ist; vgl. zu V. 7. Ueber das Hinablassen mit Seilen sieh zu Gen. 37, 22 und über die Betonung, dass die Grube wasserleer war, zu Gen. 37, 24.

7. איש סרים fehlt in LXX, doch wäre es unerklärlich, wie so etwas als ganz unecht in den Text kam. Ich vermute daher, dass der ursprüngliche Text dafür hatte סְרִים מלכיהו בן המלך = Leibdiener des Prinzen Malkijahu, und dass man, nachdem der Name des Prinzen nebst seinem Komplement irgendwie in V. 6 verschlagen wurde, איש vor סרים einschaltete, um eine leidliche Konstruktion herzustellen. והוא בבית המלך heisst nicht „der im königlichen Palast in Diensten war“, sondern dieser Umstandssatz besagt, dass der Genannte sich zur Zeit im königlichen Palast befand, und er gibt somit einen Begriff, wie eifrig für die Rettung des Propheten dieser königliche Diener war. Dieser Diener befand sich im königlichen Palaste, aber der König war zur Zeit aus; doch wartete er mit der Meldung nicht, bis der König kam, sondern ging sofort an das Stadttor, an dem der König sich befand, aus Furcht, dass jeder Verzug den Tod des Propheten herbeiführen könnte. מבית המלך im folgenden Verse fordert hier diese Fassung; sonst wäre dieser Ausdruck überflüssig.

10. לקח בידו wird sonst nur mit sachlichem Objekt gebraucht, doch ist der Ausdruck hier und in dem folgenden Verse deshalb korrekt, weil die Leute bei diesem Geschäfte unter dem Befehle des Ebed-Melech standen; vgl. Num. 31, 49*). Für שלשים ist wohl nach LXX שלשה zu lesen. Dreissig Leute waren für das Heraufholen Jeremias aus der Grube nicht nur nicht nötig, sondern sie wären auch dabei einander im Wege gewesen.

11. Für אל תחת ist מֶלְתַּחַת zu lesen. מלתחת האוצר ist = königliche Garderobe; vgl. 2 K. 10, 22. Wäre אל תחת hier das Ursprüngliche, so müsste es darauf unbedingt לָאוֹצָר statt האוצר heissen. sieh zu Ez. 10, 7. Was בלוי betrifft, so glaube ich nicht, dass dieses Wort richtig vokalisiert ist, und vermute vielmehr, dass dafür בְּלוֹי zu sprechen ist nach der Form von שִׁקּוּי. Es ist auch kaum wahrscheinlich, dass der Ausdruck, der vor מלחים wiederholt ist, ein Nomen im Pl. ist. So viele Lumpen waren für den genannten Zweck gar nicht nötig.

12. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist hier בְּלוֹאֵי = בְּלוֹיֵי zu sprechen; vgl. 16, 4 תחלאים = תחליים.

16. Das erste את wird von der Massora ohne weiteres gestrichen. Es ist freilich sehr leicht, etwas zu streichen, doch sollte dies das letzte exegetische Mittel sein und dazu nur dann gegriffen werden, wenn kein anderes verschlägt. Hier aber gibt es andere Aushilfe. את kann zunächst durch Haplographie aus האת und dieses für הָאֵל verlesen sein. Der Zweck dieser Apposition zu יהוה wäre, dessen Beschreibung durch den folgenden Relativsatz über allen grammatischen Zweifel zu erheben; vgl. zu Ex. 32, 1. Ri. 3, 15 und 1 K. 11, 32. Was הנפש betrifft, so muss jedem, der nicht aus irgendeinem Grunde geneigt ist, das Herkömmliche blindlings anzunehmen, einleuchten, dass dieser Ausdruck hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht verstanden werden kann, weil dabei die Hinweisung mit הזאת unbegreiflich wäre. Auch wäre es danach unerklärlich, warum JHVH grade hier und sonst nirgends in dieser Weise beschrieben wird. נפש ist an dieser Stelle im

---

*) In der Bemerkung zu jener Numeristelle bezog ich den Relativsatz אשר בידינו auf המלחמה, weil mir dessen Beziehung auf אנשי unmöglich schien. Aber eine nähere Betrachtung der Ausdrucksweise hier hat mich überzeugt, dass dort die andere Beziehung die richtige ist. Auch im Lateinischen werden Kriegstruppen ihrem Befehlshaber gegenüber insofern als Sachen angesehen, als ihre Instrumentalität durch den Ablativ ausgedrückt werden kann statt durch „per“, das sonst im Falle von Personen in Anwendung kommen muss.

Sinne von Ex. 23, 9 zu verstehen. Danach ist אשר עשה לנו את הנפש הזאת eigentlich = der gemacht hat, dass uns so zu Mute ist. Gemeint ist aber die Lage als Ursache der Stimmung, die Lage in der sich die Belagerten befanden. Die Ausdrucksweise ist gewählt wegen נפשך am Schlusse.

19. Gewöhnlich versteht man diese Rede Zedekias dahin, dass er befürchtete, die Chaldäer würden ihn den Judäern preisgeben, dass diese ihren Spott mit ihm treiben. Allein danach müsste es אני דאג את הכשדים heissen. Die Sache verhält sich umgekehrt. Was Zedekia befürchtet, ist, dass die judäischen Ueberläufer aus Rache für die ihnen durch den langen hartnäckigen Widerstand verursachten Leiden die Chaldäer gegen ihn aufbringen würden, sodass diese ihren Spott mit ihm treiben. Ueber die Fassung von יתנו אתי בידם vgl. Ex. 5, 21 לתת חרב בידם.

20. Für יִתְּנוּ lesen manche Erklärer יִתְּנוּ אֹתְךָ, angeblich nach LXX, Syr. und Vulg., doch beruht der geringe Zusatz in diesen Versionen nur auf Sprachverschiedenheit. In einer andern Sprache kann das Objekt in diesem Satze nicht ungenannt bleiben, wohl aber im Hebräischen; vgl. 1 Sam. 23, 12 יסגירו, zu dem das Objekt ebenfalls aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist.

22. Unter כל הנשים sind die Hofdamen zu verstehen, denn von den Frauen des Königs ist erst V. 23 die Rede, wo es mit Bezug auf sie נשיך heisst. Der Spott wird unerträglicher, wenn er von Weibern kommt. אנשי שלמך ist = die Männer, denen die Sorge um deine Wohlfahrt oblag; vgl. zu 20, 10. Nur dazu passt das unmittelbar darauf Folgende. Sprich, dem הסיתוך im vorherg. Gliede entsprechend, הִטְבְּעוּ als Hiph. und fasse רגלֶך als Pausalform des Singulars. „Fuss“ steht im Hebräischen sehr oft auch für „Füsse“, besonders in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten.

23. Streiche V. a beidemal את, dann sprich מוּצָאִים statt מוֹצִאִים und vgl. V. 22 מוצאות. Die irrige Fassung des Partizips hat zur Schreibung der nota acc. geführt. Aber auch für ואת העיר ist mit andern nach LXX und Syr. וְהָעִיר zu lesen und das folg. Verbum תִּשָּׂרֵף, als Niph., zu sprechen.

26. Auf die zweite Frage braucht Jeremia nicht zu antworten, da, wenn er nicht in das Haus Jonathans zurückgebracht werden sollte, es klar werden würde, dass ihm der König die vorgebliche Bitte gewährt habe.

27. Für צוה bringen vier der alten Versionen צִוָּהוּ zum Ausdruck; sieh aber zu V. 20. Ueber die Notlüge vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 1.

28. Der zweite Halbvers fehlt in LXX und Syr. Mir scheint aber der Satz echt, doch muss man für והיה lesen וחיה oder besser וַיְחִי. Danach würde der Satz besagen, dass Jeremia bei der Einnahme von Jerusalem am Leben blieb, das heisst, dass er von dem Eroberer verschont wurde.

XXXIX.

3. שארית ist in dieser Verbindung unhebräisch. Höchstens könnte יֶתֶר dafür gebraucht sein, vgl. zu Gen. 7, 23, aber auch dieses wäre vollends überflüssig. Das fragliche Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen. Nachdem mehrere der Obersten genannt sind, heisst blosses כל alle andern Obersten ausser den Genannten; vgl. V. 13 und 36, 12b.

4. Für ויצא bieten etliche Handschriften ויצאו. Besser liest man jedoch nach 52, 7 וילכו.

5. ויקחו ist = und sie nahmen ihn fest, verhafteten ihn; vgl. zu 36, 26.

8. Für das zweite בית bringt Syr. בָּתֵּי zum Ausdruck, was an sich wohl besser ist, allein danach wäre hier nicht gesagt, was mit dem Tempel geschah, und das ist kaum wahrscheinlich. Ich vermute daher, dass בית richtig ist, dass man aber יהוה statt העם zu lesen hat. Danach wären bloss die beiden prächtigsten Bauten Jerusalems ausdrücklich genannt und die Zerstörung der andern Häuser der Stadt als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Nennung des königlichen Palastes vor dem Tempel JHVHs würde sich daraus erklären, dass dem Eroberer mehr an der Zerstörung des erstern gelegen war als an der des letztern, oder auch daraus, dass es sich hier um Zerstörung handelt, da derselbe fromme Geist, der sonst die Nennung des Tempels vor allem andern fordert, hier die andere Ordnung erheischte.

9. Das zweite ואת יתר העם הנשארים, worin הנשארים aus הָעֲשִׁירִים verderbt ist, ist eine Glosse zum ersten ואת יתר העם. Diese Glosse, durch ומן העם הדלים in V. 10 veranlasst, bildet einen vollständigen Satz in dem ואת יתר העם, substantivisch gefasst, Subjekt und העשירים Prädikat ist, und dieser Satz heisst: unter ואת יתר העם sind die Reichen zu verstehen. Ueber dergleichen Glossen sieh zu Ex. 22, 24. 1 Sam. 17, 12 und 2 K. 9, 4.

10. Im zweiten Halbvers ist wahrscheinlich zu lesen ויתן אתם כֹּרְמִים וְיֹגְבִים; vgl. 52, 16 und 2 K. 25, 12.

12. Der Punkt im Reš von רע ist nicht Dag. forte. Er dient nur dazu, das Wort als überflüssig zu verdächtigen. Tatsächlich genügt hier blosses מאומה vollkommen; vgl. Gen. 40, 15 und besonders Gen. 22, 12. Auch findet sich מאומה mit einem Adjektiv sonst nirgends.

14. אל הבית fehlt mit Recht in LXX. Der Ausdruck ist eine Glosse, veranlasst durch Missverständnis des vorhergehenden Verbums, das die Nennung eines Bestimmungsorts zu fordern schien. Tatsächlich aber ist להוצאהו hier so viel wie: dass er ihn in Freiheit setze; vgl. zu Ex. 3, 10. Jeremia war bis dahin in Haft. Jetzt wurde er geholt und dem Gedalja, der künftig Statthalter sein sollte, übergeben, damit er ihn im Namen der neuen Regierung in Freiheit setze. Andere verstehen unter הבית den königlichen Palast, allein dieser war nach V. 8 bereits verbrannt. Selbst bei der Annahme, dass das hier Erzählte in die Zeit zwischen der Eroberung und der Einäscherung der Stadt fällt, ist letztere Fassung aus sprachlichen Gründen nicht wahrscheinlich. Besonders aber wäre es unerklärlich, welche Rolle Gedalja dabei spielte. Zum Ueberfluss sei noch auf den zweiten Halbvers hingewiesen, der die fragliche Fassung vollends unmöglich macht. Denn, wenn Jeremia nach dem königlichen Palaste gebracht wurde und dabei unter dem Volke sass, musste das ganze Volk mit ihm daselbst Unterkunft gefunden haben, was aber ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre.

16. והיו לפניך kann nur heissen: und sie werden vor deinen Augen in Erfüllung gehen, nicht aber „sie werden dir einfallen“, wie manche Erklärer die Worte wiedergeben.

XL.

1. Die Angabe, dass Jeremia unter den anderen Gefangenen gefesselt geführt wurde, verträgt sich nicht mit dem 39, 12 berichteten Befehle des Königs von Babylon. Möglich wäre allerdings, dass im Gewirr nach der Eroberung der Stadt die Fesselung des Propheten aus Versehen geschah, aber wahrscheinlich ist dies nicht, weil der Verfasser dann über ein solches Versehen etwas gesagt hätte. Ich vermute daher, dass der Bericht 39, 11—14 sekundär ist. Der König von Babylon selber konnte auch schwerlich über Jeremia genügend unterrichtet sein, um ihn in der dort beschrie-

benen Weise auszuzeichnen. Dagegen war es für Nebusar-Adan nach dem Einzug in Jerusalem ein leichtes, zu erfahren, dass Jeremia während der Belagerung der Stadt zur Uebergabe geraten, und dies mag ihn bewogen haben, den Propheten mit besonderer Milde zu behandeln. Gleichwohl wurde Jeremia anfangs in Fesseln geschlagen, weil Nebusar-Adan bei dem ersten Andrang der Geschäfte ihm keine Aufmerksamkeit schenken konnte. Später auf dem Marsche gedachte er jedoch des Propheten, löste seine Bande und gab ihm die volle Freiheit.

3. Hier ist der Text entstellt. Der erste Halbvers ist zu ändern in וָאָבֹא וָאַעַשׂ כאשר דִּבֶּר יהוה. Ueber den Gedanken, der danach hier ausgesprochen ist, vgl. Jes. 36, 10. Der zweite Halbvers, in dem die Anrede aus dem bisherigen Sing. in den Plural umschlägt, ist zu streichen.

4. Auch hier und im folgenden Verse ist der Text nicht in Ordnung. Das sieht man schon an dem zweiten טוב, das ohne Artikel in dieser Verbindung ungrammatisch ist, wie auch daran, dass LXX am Schlusse לך nicht ausdrücken, abgesehen davon, dass der erste Satz in V. 5 keinen Sinn gibt. Wenn man nun erwägt, dass V. 5 אל טוב fehlt, so empfiehlt sich hier für אל טוב ו einfach שׁוּבָה zu lesen. Das Schlusswort ist zum Folgenden zu ziehen.

5. Sieh die vorherg. Bemerkung. Aber wie es uns vorliegt, ist das Schlusswort von V. 4 auch hier nicht zu gebrauchen. Ebensowenig lässt sich mit ועודנו לא ישוב etwas anfangen. Für dieses und das vorherg. לך ist zu lesen אֶל־הָעִירָה לֹא תָשׁוּב. Unter עיר ist selbstredend Jerusalem zu verstehen. Aus irgendeinem Grunde sollte Jeremia nicht nach Jerusalem zurückkehren. Aus demselben Grunde hatte auch nachmals Gedalja als Statthalter seinen Sitz nicht in der Hauptstadt, sondern in dem unbedeutenden Mizpa. Welches dieser Grund war, lässt sich nicht mehr ermitteln. Für בערי ist nach LXX בָּאָרֶץ zu lesen und V. 7 zu vergleichen.

8. Das Subjekt zu ויבאו ist aus כל שרי החילים in V. 7 zu entnehmen. Von וישמעאל ist die Konjunktion nach LXX zu streichen und der zweite Halbvers als nachträgliche Epexegese zu שרי החילים zu fassen; vgl. V. 13, wo der hier genannte Johanan zusammen mit den שרי החילים אשר בשדה erwähnt wird.

10. Ueber עמד = den Vertreter machen, vgl. Deut. 5, 5, wie auch Taanith 4, 1 ff. den Gebrauch von מַעֲמָד = Vertretung der Gemeinden der Provinz in Jerusalem. ושימו בכליכם ist so viel wie: und eignet euch an; vgl. zu Jos. 7, 11. בעריכם ist nach LXX in בֶּעָרִים

zu ändern, und אשר תפשתם heisst, die ihr gewählt habt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jes. 41, 9.

15. Ueber למה im Sinne von „damit nicht" sieh die Bemerkung zu Gen. 27, 45.

XLI.

1. חדש ohne Angabe des Tages im Monate kann hier und überall in solcher Verbindung nur Neumond bedeuten, nicht Monat; vgl. Kimchi. So fasst auch die jüdische Tradition hier den Ausdruck. Denn der Todestag Gedaljas wird als Fasttag begangen, und der wird nur deshalb am Tage nach dem Neujahrstag abgehalten, weil man an einem Festtag nicht fasten darf; ורבי המלך, das in LXX fehlt, wird wohl zu streichen sein.

2. Am Schlusse des ersten Halbverses ist das Verbum נָמֵת zu sprechen und אתו zu streichen. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob der zweite Halbvers hier ursprünglich ist; sieh zu V. 5. Wenn man diesen tilgt, teilt sich der Vers bei אִתּוֹ mit Athnach ab.

3. את גדליהו zu streichen, wie manche der Neuern tun, ist durchaus kein Grund vorhanden. Man verkennt hier die Konstruktion, indem man אתו auf Gedalja bezieht, bei welcher Beziehung freilich das darauf folgende את גדליהו überflüssig ist. Allein das Suff. in אתו geht auf Ismael, und der Relativsatz beschreibt die genannten Judäer als solche, die zusammen mit ihm bei Gedalja zu Tische waren; vgl. V. 1. את אנשי המלחמה ist Apposition zu את הכשדים und bezeichnet diese Chaldäer als die babylonische Besatzung, das heisst, als deren Offiziere, die mit bei Gedalja zu Tische waren. Sämtliche Accusative hängen von הכה in V. b ab.

5. Hier ist der Text im zweiten Halbvers unmöglich richtig überliefert. Denn erstens konnte in dem jetzt verbrannten Tempel nicht geopfert werden, und zweitens ist es unerklärlich, warum Ismael, der schwerlich ein gemeiner Mörder war, fromme Pilger getötet hätte. Ich vermute nun, dass man die Worte מגלחי זקן וקרעי בגדים ומתגדדים, wie auch ולבונה zu streichen und am Schlusse לגדליהו statt בית יהוה zu lesen hat. Unmittelbar dahinter mag auch אשר הפקיד מלך בבל בארץ entfernt worden sein, das jetzt die zweite Hälfte von V. 2 bildet. Danach hätten die achtzig Männer mit sich bloss ein Geschenk gehabt, das sie im Namen der drei genannten Gemeinden dem Gedalja als Statthalter überbringen wollten. Diese beabsichtige Huldigung war wohl geeignet, die Eifersucht des davidischen Sprösslings zu erregen und ihn zur Tötung der Ge-

meindegesandten zu bewegen. Der Beweggrund war somit derselbe wie bei der Tötung Gedaljas. Auch V. 4b spricht für diese Fassung, denn sonst konnte es für die hier folgende Erzählung keinen Unterschied machen, ob die Tötung Gedaljas zur Zeit bereits allgemein bekannt war oder nicht; vgl. auch zu V. 6. Daraus aber, dass der Text hier in der Hauptsache in keiner der alten Versionen von dem massoretischen abweicht, ist zu ersehen, dass man schon sehr früh anfing, in diese heilige Schriften mehr Religion hineinzutragen. Denn nur im Interesse der Religion konnte man aus Opfern politischer Eifersucht religiöse Märtyrer machen.

6. Für הֹלֵךְ הלך ובכֶה ist mit andern nach LXX zu lesen וְהֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וּבָכֹה. Die Einladung באו אל גדליהו hat nur bei unserer Emendation von V. 5 einen Sinn. Denn zu welchem Zwecke sollten fromme Pilger zum Statthalter gehen? So aber sagte Ismael zu den Leuten ironisch, kommt und bringt dem Gedalja eure Huldigung dar!

8. Diesen Vers halte ich für unecht. Er kam infolge der Korruption in V. 5 und rührt von jemand her, der aus Ismael einen gemeinen Mörder machen wollte, dessen Opfer sich loskaufen konnten.

9. Für das undeutbare ביד גדליהו lesen die Neuern nach LXX בור גדול, was aber absurd ist, denn von einer Zisterne, die mindestens hundert Leichen fasste, ist nicht nötig zu sagen, dass sie gross war, und wenn dies dennoch gesagt wäre, müsste מאד zu גדול beigefügt sein. Für ביד ist בור zu lesen, גדליהו aber ungeändert zu lassen. Die Zisterne, in welche die Opfer geworfen wurden, war Gedaljas, das heisst, er hatte sie gebraucht. Ismael wählte für seinen Zweck diese Zisterne zur grössern Schmach für den Statthalter und diejenigen Opfer, die ihm ihre Huldigung hatten darbringen wollen; sieh zu 6, 6.

15. Streiche den Ausdruck מפני יוחנן, der in LXX fehlt. Er ist in dieser Verbindung auch unhebräisch, denn Niph. von מלט wird mit מיד oder מכף, aber nicht mit מפני der Person konstruiert, der man entkommt.

16. Für השיב מאת ist שָׁבָה zu lesen und V. 14 zu vergleichen. Nach der Recepta hat אחר הכה את גדליהו als Zeitangabe keinen rechten Sinn.

17. Da ללכת an der Spitze des zweiten Halbverses offenbar von וישבו abhängt, ישב ללכת aber eine unlogische Verbindung ist, so hat man וַיֵּשְׁבוּ in וַיָּשֻׁבוּ zu ändern und im folgenden Ortsnamen

ב als stammhaft anzusehen. Die Aussprache dieses Namens ist aber zweifelhaft. Der genannte Ort lag diesseits von Gibeon, auf dem Wege von dort nach Aegypten. Darum wird die Reise nach diesem Orte eine Rückkehr genannt.

XLII.

1. Für ויזניה בן הושעיה ist mit andern nach LXX ועזריה בן מעשׂיה zu lesen.

2. Nur אלהיך ist hier und im folgenden Verse richtig, nicht אלהינו, das ein paar Handschriften, wohl wegen אלהיכם in V. 4, statt dessen bieten. Denn in einer Anrede, namentlich an eine höher gestellte Person, wird JHVH, wenn seiner dabei Erwähnung geschieht, stets zu dem Angeredeten, nicht zu dem Anredenden in Beziehung gebracht; vgl. Jos. 1, 17. 1 Sam. 13, 13. 25, 29. 2 Sam. 14, 11. 17. 18, 28. 24, 3. Besonders gilt dies von einer Anrede an einen Gottesmann, die dessen Fürbitte bei JHVH bezweckt, wie hier, was auch ganz natürlich ist, da die Gottheit dem Gottesmanne näher stehend gedacht werden muss; vgl. 1 Sam. 12, 19. 1 K. 13, 6. 2 K. 19, 4. Jes. 37, 4.

8. ולכל ist in ואֶל כל zu ändern. Letzteres ist wegen des folgenden למקטן ועד גדול dem von andern vorgeschlagenen blossen ואל vorzuziehen. Die Korruption entstand durch Missverständnis von ל in למקטן. Denn in diesem hängt die Präposition nicht direkt von ויקרא ab, sondern leitet, wie öfter, einen erklärenden Zusatz ein; vgl. z. B. Gen. 9, 10.

10. שוב ist entweder nach Syr. zu streichen, oder man muss statt dessen nach drei andern Versionen יָשׁוֹב lesen. Letzteres Verfahren verdient den Vorzug.

15. In לכן, wie es hier gebraucht ist, verschmilzt ל nicht mit כן, sondern behält mehr selbständige Bedeutung; vgl. Eccl. 8, 10 und Esther 4, 16 בכן. Danach ist לכן so viel wie: für solchen Fall. Gemeint ist der Fall, dass die Leute gegen JHVHs Befehl handeln.

16. Für das in dieser Verbindung ungrammatische והיתה ist mit andern והיה zu lesen. ידבק wollen die Neuern, angeblich nach Syr., in ירדף ändern, aber mit Unrecht, denn die Abweichung in der genannten Version beruht nur auf Sprachverschiedenheit. Ueber die Konstruktion mit אחרי vgl. Ps. 63, 9*).

---

*) Nachträglich scheint mir, dass auch Ri. 20, 45 und 1 Sam. 14, 22 וַיַּדְבְּקוּ für וידביקו, respekt. וַיַּדְבְּקוּ zu lesen ist.

17. Auch hier ist ויהיו ungrammatisch, und man hat dafür והיה zu lesen.

19. דִּבֶּר ist entschieden in דְּבַר zu ändern. Andere, Haplographie annehmend, lesen זה דבר, doch kann das hinzeigende Fürwort hier sehr gut entbehrt werden. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion verkannt worden, weshalb manche Erklärer den Satz כי העידתי וגו' nach LXX streichen. Dieser Satz ist nicht Objekt zu dem vorherg. תדעו, sondern er bildet den Anfang einer Parenthese, die sich bis V. 21 incl. erstreckt. Das Objekt zu תדעו kommt erst in V. 22; sieh zu jener Stelle. היום heisst, wie öfter, im Voraus.

20. Hiph. von תעה kann nicht intransitive Bedeutung haben, noch kann התעיתם בנפשותיכם heissen „ihr betrogt euch selbst", wie Rothstein in der Uebersetzung von Kautzsch den Ausdruck wiedergibt. Dieses Hiph. ist hier wie überall transitiv, nur hat man das Objekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint als Objekt ist JHVH, der aber aus einleuchtendem Grunde ungenannt bleibt, denn der Sinn des Satzes ist: ihr habt mit Gefahr eures Lebens jemanden zum Besten gehabt. Ueber ב in בנפשותיכם vgl. 1 K. 2, 23. Pr. 7, 23 und Thr. 5, 9.

21. Das unmögliche ולכל fehlt in LXX, doch genügt es vollkommen, wenn man die Konjunktion allein streicht.

22. Sieh zu V. 19. Danach wird hier mit ועתה die durch die Parenthese unterbrochene Rede wieder aufgenommen und wegen der längern Unterbrechung das dortige ידע תדעו wiederholt. ועתה ידע תדעו ist demgemäss so viel wie: was ich sagen wollte, ja, so wisset denn.

XLIII.

1. אלהיהם ist beidemal zu streichen. Nachdem dieser Ausdruck am Schlusse von V. a durch Dittographie aus אליהם entstanden, wurde er auch zu dem ersten יהוה hinzugefügt.

2. Ueber הושעיה sieh zu 42, 1. Für הזדים אמרים אל ירמיהו שקר ist הַמְדַבְּרִים אל ירמיהו לאמר שקר zu lesen und לאמר von ויאמר abhängen zu lassen. Auch LXX scheint so gelesen zu haben. Andere streichen הזדים und ändern אמרים in האחרים. Allein האנשים האחרים im Sinne von „die andern Männer" ist in dieser Verbindung unhebräisch, denn hebräisch würde es dafür וכל האנשים heissen müssen; vgl. z. B. 40, 4, wie auch 36, 12, וכל השרים und 39, 13 וכל רבי מלך בבל. Der Ausdruck אתה מדבר, der in LXX fehlt, ist zu tilgen.

Blosses שקר, das einen vollständigen Satz bildet und so viel ist wie „es ist nicht wahr“, genügt vollkommen; vgl. z. B. 37, 14.

9. Der Sinn von מלט und מלבן ist dunkel, und es lässt sich darüber nichts Sicheres sagen. Für במלט drücken vier Versionen בְּלָט aus, das sehr gut passt.

10. ושמתי ist dem von LXX und Syr. ausgedrückten וְשָׂם vorzuziehen; denn bei letzterem hätte das voherg. הנני שלח ולקחתי keinen rechten Sinn. Für טמנתי dagegen liest man besser טִמַּנְתָּ, dem וטמנתם in V. 9 entsprechend.

12. והצתי ist nach LXX, Syr. und Vulg. in וְהִצִּית zu ändern, ושבם aber zu belassen. Während das Suff. am vorherg. Verbum auf die Göttertempel geht, bezieht es sich hier auf die Götter selbst. שבה, das mit sachlichem Objekt nicht gebraucht werden kann — vgl. zu Am. 4, 10 — ist hier korrekt, weil die Götzen אלהים, nicht אלילים oder dergleichen genannt sind. Im zweiten Halbvers hat sich nur in LXX allein der ursprüngliche Text erhalten. Dort kommt וְטִהַר für ועטה und יְטַהֵר für יעטה zum Ausdruck. An der Korruption ist בגדו schuld, das ein Verbum des Anziehens zu fordern schien. טהר ist hier euphemistisch gebraucht, denn der Sinn des Ganzen ist wie folgt: durch den Brand der Götzentempel und die Entfernung der Götzen wird der König von Babylon Aegypten säubern, wie der Hirte sein Kleid von Unflat säubert, indem er es übers Feuer oder über ein dampfendes Gefäss hält. Möglicher Weise ist der Vergleich speziell mit Bezug auf die Judäer zu verstehen, die jetzt in Aegypten angelangt sind, um sich daselbst niederzulassen. Danach wäre der Sinn der: nach der Eroberung Aegyptens wird der Chaldäer Aegypten von den Fremdlingen, die als eine Art Parasiten daselbst leben, säubern, wie es der Hirte mit den Parasiten in seinem Gewande tut. Ueber טהר in physischem Sinne vgl. Sach. 3, 5 den Gebrauch des davon abgeleiteten Adjektivs. Der massoretische Text fördert ein widersinniges Bild zu Tage. Denn in ein Land sich einhüllen geht nicht gut, und vollends unmöglich ist es, sich in ein Land einhüllend dasselbe zu verlassen. Manche Erklärer, die ebenfalls geneigt sind, hier den Text der LXX als das Richtige anzusehen, vermuten, dass ועטה und יעטה nicht Schreibfehler, sondern Anstandskorrektur sind; allein eine solche Korrektur müsste sowohl an sich passender sein als auch dem ursprünglichen Ausdruck begrifflich näher stehen.

13. Dieser Vers kann nach dem vorhergehenden יצא משם בשלום nicht gut ursprünglich sein.

XLIV.

2. Dass in manchen der alten Versionen חָרְבָּה so wiedergegeben ist, wie wenn im hebräischen Texte חרָבות stünde, beruht lediglich auf Sprachverschiedenheit; vgl. V. 6.

3. Ueber עבד mit ל der Person sieh zu Ri. 2, 13. Hier ist לעבד höchst wahrscheinlich zu streichen; vgl. V. 5 und 8, wo dieses Verbum in derselben Verbindung fehlt. Für ידעום kommt in LXX ידעתם zum Ausdruck, und die drei darauf folgenden Worte fehlen. So scheint hier der ursprüngliche Text gelautet zu haben, und danach teilt sich unser Vers bei להכעיסני mit Athnach ab.

6. בערי יהודה ist nicht Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion von בער. Aehnlich ist auch בחצות ירושלים zu verstehen. ותבער bildet mit בערי ein Wortspiel.

8. Für במעשי ist nach Syr. und sehr vielen hebräischen Handschriften במעשֵׂה zu lesen. Aus באים darf nicht geschlossen werden, dass es sich hier um die Zeit vor der Uebersiedlung der Angeredeten nach Aegypten handelt, was zu der Ueberschrift V. 1 nicht stimmen würde. בוא c. Inf. mit ל heisst hier sich anschicken oder beabsichtigen, etwas zu tun; vgl. zu Gen. 23, 2. Für הכרית ist wohl הַכְּרֶתְכֶם zu lesen und לכם zu streichen. Für בכל endlich bieten etliche Handschriften לכל, das besser ist.

9. Für נשיו ist שריו, mit Suff., das auf יהודה geht, zu lesen und darauf ואת רעת נשיכם zu streichen. V. 15, wo von den Weibern die Rede ist, liess vermuten, dass sie auch hier erwähnt sein müssen.

12. ולקחתי שארית heisst: ich werde den Rest nicht bleiben lassen. Ausführliches darüber zu Gen. 38, 23.

14. Ueber הבאים sieh zu V. 8. Von diesem Partizip hängt nicht nur לגור ab, sondern auch ולשוב. Wegen מנשאים vgl. zu 22, 27.

17. Ueber למלכת hier und in dem folgenden Verse sieh zu 7, 18. ונהיה טובים hat man entschieden in נִּרְאֶה טֹובָה zu ändern, da היה פ׳ טוב im Sinne von „in guten Umständen sein" unhebräisch ist. Für obige Emendation spricht auch der Schlusssatz.

19. Für וכי אנחנו ist zu lesen לכן הַחִלֹּנוּ = darum haben wir angefangen. Die Konstruktion von החל mit folg. Partizip ist in der Sprache der Mischna häufig anzutreffen, im A. T. aber nur Deut. 2, 24 und 31; sieh zu ersterer Stelle. Diese Emendation ist nötig wegen ולהסך, das an einen Nominalsatz sich nicht anschliessen

kann. Hier reden die Frauen. Einer Einleitung wie והנשים אמרו oder dergleichen bedarf die Rede nicht, nachdem V. 15 ausdrücklich gesagt worden ist, dass die Frauen mitreden. Was להעצבה heisst, ist nicht klar und der Ausdruck vielleicht gar nicht ursprünglich.

21. Streiche את הקטר, dann ändere אתם in אַתָּה und beziehe dies auf den Satz אשר קטרתם וגו׳, der das Hauptsubjekt bildet. Der zu streichende Ausdruck ist eine Glosse zu אתה. Andere lesen nach LXX, Targum und Vulg. את הקטרת, allein in Verbindung mit קטרת wird nur Hiph. von קטר gebraucht, nicht Piel.

25. Hier ist der Text stark verderbt. Für לאמר ist אֱמֹר zu lesen und dies, woraus jenes durch Dittographie entstanden, als Imperat. zu fassen. Dann hat man ותדברנה in דִּבַּרְתֶּם zu ändern und 1 K. 8, 15. 24. 2 Chr. 6, 4. 15 zu vergleichen. Endlich ist נָקִימָה für תקימנה zu lesen. Die Rede von עשה נעשה an bis Ende V. b hatten die Frauen für sich und die in V. b für ihre Männer gesprochen. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: wir bestätigen euere Gelübde, und daher mögt ihr euere Gelübde erfüllen. Hiph. von קום ist der eigentliche Ausdruck für die Bestätigung des Gelübdes eines Weibes durch den, dem es zusteht, dasselbe nach Belieben gelten zu lassen oder nicht, und das ist im Falle eines verheirateten Weibes der Gatte; vgl. Num. 30, 14 f. Das Wahrmachen oder Erfüllen eines Gelübdes kann dieses Hiph. nicht ausdrücken.

28. Wegen des ersten Halbverses vermute ich, dass im zweiten die Worte הבאים לארץ מצרים לגור שם zu tilgen sind, und dass der Verfasser unter שארית יהודה den in Judäa oder Palästina zurückgebliebenen Teil des Volkes verstanden wissen wollte. Diese Zurückgebliebenen sollen durch die wenigen Landsleute, die die Katastrophe in Aegypten überleben und in die Heimat zurückkehren werden, das Schicksal ihrer Brüder im fremden Lande erfahren. Nur sonach hat die Voraussagung, dass welche aus der Katastrophe mit dem Leben entkommen und in die Heimat zurückkehren werden, einen Zweck, sonst nicht. Was die Schlussworte betrifft, so entbehrt die Behauptung, dass irgendwelche der alten Versionen או מהם für ומהם lasen, jeder Begründung. Manche der Uebersetzer fassten nur Waw hier in disjunktivem Sinne, was aber deshalb falsch ist, weil דבר מפ׳ für „jemandes Wort" unhebräisch ist. Waw ist kopulativ und die Präposition entspricht dem من البيان der Araber. ממני ומהם ist danach nähere Bestimmung zu מי und heisst eigentlich: soweit ich und sie in Betracht kommen. Diese Ausdrucksweise ist gewählt statt דְּבַר מִי מִמֶּנּוּ, weil man bei letzterem an jedes In-

dividuum der Gesamtheit, die aus JHVH und den Angeredeten bestünde, denken müsste, während der uns vorliegende Ausdruck JHVH auf die eine Seite und die Angeredeten als Gesamtheit auf die andere stellt.

29. Für עליכם במקום ist zu lesen בגללכם על המקום. Die im folgenden Verse angekündigte Züchtigung des Königs von Aegypten, der Zufluchtsstätte der angeredeten Judäer, soll ihretwegen stattfinden und ihnen ein Beweis sein, dass JHVH auch seine Drohung gegen sie selbst ausführen wird. Denn wenn Aegypten bloss dafür, dass es den Judäern eine Zuflucht bot, von JHVH so schwer gezüchtigt werden wird, kann seine Bestrafung der Judäer selbst sicherlich nicht ausbleiben.

XLV.

1. הדברים האלה ist entweder auf den Inhalt von Kap. 46 oder im allgemeinen auf den Inhalt dieses Buches zu beziehen, nicht speziell auf das unmittelbar Vorhergehende, zu dem die Zeitangabe nicht stimmt. Erstere Beziehung ist die wahrscheinlichere.

4. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist unübersetzbar. Er fehlt in LXX, aber wahrscheinlich nur, weil die Uebersetzer den Worten keinen Sinn abgewinnen konnten. Ich vermute dass der Text ursprünglich las ואתה כל הארץ לפניך היא = dir aber steht die ganze Welt frei, das heisst, du kannst hinziehen, wohin du willst; vgl. V. 5 על כל המקומות וגו'.

5. Ueber den möglicher Weise ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

XLVI.

1. היה ist aus תהיה verderbt, und אשר תהיה ist eine Variante zu אשר תלך in 45, 5. Die Variante hat viel für sich, weil dort שם statt שָׁמָּה eher ein Verbum der Ruhe als ein Verbum der Bewegung erwarten lässt. Bei gestrichenem אשר היה bietet der Text hier keine Schwierigkeit, während er sonst syntaktisch unmöglich ist; sieh zu 47, 1.

3. Man lese נִגְּשׁוּ für וגשו und ändere in diesem und dem folgenden Verse jeden Imperativ in das entsprechende Perfektum.

4. Sieh die vorherg. Bemerkung. Für מרקו ist aber הֵרִיקוּ als Perf. Hiph. vor רוק oder ריק zu lesen. הריקו הרמחים heisst: sie haben die Lanzen herausgezogen. Ueber die Ausdrucksweise vgl.

Ps. 35, 3 הרק חנית. LXX konjizierte רמו, was Rothstein empfiehlt, allein das darauf folgende לבשו הסרינות zeigt, dass hier nicht von dem Beginn der Schlacht, sondern von den Vorbereitungen dazu die Rede ist.

7. Für כנהרות hat man hier und in folgendem Verse כַּנָּהָר zu lesen, da die Endung ות durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

8. Ueber וכנהרות sieh die vorherg. Bemerkung. Für מים ist מימיו zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. אכסה ארץ ist = ich will die ganze Erde überfluten; sieh zu Jes. 11, 9.

10. Hinter חרב bringt LXX noch יהוה zum Ausdruck. Es genügt aber vollkommen, wenn man חַרְבּוֹ liest. Das Suff. konnte wegen des Folgenden leichter ausfallen als ein ganzes Wort ohne einleuchtende Ursache.

11. Für רפאות ist רְפֻאוֹת zu vokalisieren und darüber zu 30, 13 zu vergleichen.

12. Statt קלונך fordert der Parallelismus קולך, was LXX auch ausdrückt. Dagegen ist כשלו besser als das von LXX ausgedrückte כָּשַׁל, denn das Subjekt ist eigentlich die Gesamtheit des Heeres und גבור בגבור, hier, wo von Kriegshelden die Rede ist, so viel wie איש ברעהו, nähere Bestimmung dazu. Danach ist aber שניהם sehr verdächtig.

15. Für נסחף ist wohl נָס אַף zu lesen. So las auch LXX, nur fassten die alten Dolmetscher אף als Eigennamen = Ἆπις. Auf dieser Verkennung der Partikel beruht auch die Lesart אבירך, das sehr viele Handschriften statt אביריך bieten, da man diesen Ausdruck im Sing. als Apposition zu dem vermeintlichen Eigennamen fasste.

16. Streiche הרבה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, dann lies nach LXX כָּשַׁל für כושל und setze das Athnach bei רעהו. Ueber היונה, das man in יהוה zu ändern hat, vgl. zu V. 10 und sieh zu 25, 38. Hier sei darüber noch Folgendes hinzugefügt. Von der grammatischen Schwierigkeit, die der Ausdruck wegen des fehlenden Artikels beim Substantiv bietet, abgesehen, und selbst wenn das sonst nicht vorkommende Kal von ינה im Gebrauch war und dieselbe Bedeutung hatte wie Hiph., wäre so etwas wie „das gewalttätige Schwert nichtssagend, weil auch jedes andere Schwert gewalttätig ist; sieh zu Zeph. 3, 1.

17. Lies קָרָא für קראו und ziehe פרעה מלך מצרים als Subjekt gegen die Accente zum Vorhergehenden. שאון ist dann Bezeichnung für den Chaldäer, während שם auf den Ort hinweist, wo der Pharao die erste Schlacht erwartet hatte. Als der Chaldäer aber daselbst keine Schlacht bot, da hatte der Pharao gerufen: „der Prahler hat die Frist verstreichen lassen!“ Nur dazu passt die unmittelbar darauf folgende Beteuerung JHVHs, dass der Chaldäer kommen wird. Ueber שאון in konkretem Sinne vgl. 50, 31 זדון.

19. נצתה ohne באש als Komplement ist Niph. von נצת und heisst, es ist verödet; vgl. zu 2, 15.

20. Die Richtigkeit des nur hier vorkommenden und seiner Form nach beispiellosen יפה־פיה oder יפהפיה bezweifle ich sehr. Auch der Sinn passt nicht, denn man erwartet hier keine rühmliche Eigenschaft Aegyptens, sondern etwas Bedauernswertes über dessen gegenwärtige Lage; vgl. zu V. 21. Was ursprünglich statt des fraglichen Ausdrucks gestanden haben mag, kann ich jedoch nicht sagen. Für das zweite בא bieten sehr viele Handschriften בָּהּ. Mir aber scheint, dass לָהּ dafür zu lesen ist. Ueber בוא ל = angreifen vgl. V. 22 und LXX daselbst.

21. Hier ist die Konstruktion verkannt worden. Denn כעגלי מרבק ist Prädikat zu שכיריה בקרבה. Seine Söldner sind Mastkälbern gleich heisst, es erwartet sie dasselbe Schicksal wie diese. Denn gemästet wird junges Vieh nicht zum Zwecke der Zucht, sondern für die Schlachtung. Nur dazu passt das darauf Folgende כי וגו׳ als Begründung. Andere, die in dem, was dem כי vorangeht, keinen vollständigen Satz erblicken, fassen diese Partikel in versicherndem Sinne = ja, was aber nur eine sehr zweifelhafte exegetische Auskunft ist. Bei unserer Fassung entspricht hier כעגלי מרבק dem קרץ וגו׳ in V. 20.

22. Der Satz קולה כנחש ילך gibt keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn, gleichviel ob man das Verbum auf נחש oder auf קול bezieht. Die Versionen helfen nicht. Denn die Wiedergabe von ילך in LXX beruht nur auf Sprachverschiedenheit. Das Bild ist immerhin zu schwach. Auch passt das Folgende als Begründung nicht, wenn hier ein Bild der zischenden Schlange vorliegt. Ich vermute, dass man כַּחֶרֶשׁ für כנחש zu lesen hat. Danach wäre der Sinn des Satzes: es — Aegypten — kracht, wie ein Wald, der fortkommt oder dahingeht, das heisst, dessen Bäume gefällt werden. Dazu passt der zweite Halbvers als Begründung vortrefflich. Ueber הלך vgl. den nur um eine Schattierung verschiedenen Ge-

brauch des sinnverwandten אזל Deut. 32, 36. 1 Sam. 9, 7. Hi. 14,11. In der ältern Sprache hat unser Verb. diese Bedeutung nicht. Die Präposition in בחיל bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen und Waw in ובקרדמות hat adversativen Sinn. Danach ist V. a = denn sie — die Chaldäer — marschieren wie ein Kriegsheer, gehen ihm aber zu Leibe mit Aexten, wie Holzhauer. So spricht der Verfasser, bei dessen Volk die Axt als Kriegswaffe nicht üblich war.

23. An כָּרְתוּ ist nichts zu ändern. Das Wort ist Imperat. Piel und die intensive Form wegen der Masse der Bäume gewählt. Andere fassen den Ausdruck als Perf. Kal, aber dazu passt נאם יהוה herzlich schlecht.

25. Hier fehlt in LXX der erste Satz. Der Rest des Verses mit seinem undeutbaren אל אמון מנא und der zweimaligen Nennung des Pharao ist heillos verderbt.

27. Dieser und der folgende Vers finden sich mit nur sehr leichten Variationen, die vom Verfasser selbst herrühren, oben 30, 10 und 11.

XLVII.

1. Ueber אשר היה sieh zu 46, 1. Von dort aus ist dieser Ausdruck hier und 49, 1 eingedrungen, an welchen beiden Stellen er gestrichen werden muss.

3. Für המון גלגליו las der Text ursprünglich הָמָה גְבוּלָהּ, mit Suff., das auf עזה in V. 1 sich bezieht. Das ganze Gebiet von Gazza erdröhnte vom Aufstampfen der Hufe der Rosse des Feindes und vom Gerassel seiner Streitwagen. רפיון ידים bezeichnet nicht Kraftlosigkeit, sondern Mangel an Mut.

4. Streiche nach LXX die Präposition in לצר und ולצידון und fasse כל שריד עזר als Apposition zu dem Vorhergehenden. Tyrus und Sydon waren danach Verbündete von Gazza. Aber auch שארית hat man in ראשית zu ändern. An der Korruption dieses Nomens ist seine der Abstammung nach ihm zukommende, aber doch ungewöhnliche Bedeutung schuld*). Denn ראשית אי כפתור heisst: die ursprünglichen Einwohner des Küstenlandes Kaphtor; sieh Am. 9, 7.

5. Setze das Athnach bei עזה, dann lies עַד־מָתַי für נדמתה, ferner mit andern nach LXX עֲנָקִים für עמקים und vgl. Jos. 11, 22. תתגודדי bezieht sich auf אשקלון, das im Vokativ steht.

---

*) Aber auch das Vorkommen von שארית im folgenden Verse mag dazu das seine beigetragen haben.

6. Streiche הוי, das in LXX fehlt, und das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist.

7. Hier ist תשקוטו offenbar für תשקט, dritte Person fem., verschrieben oder verlesen.

XLVIII.

1. Für הוי אל ist zweifellos הֵילִלָה zu lesen. Nur dazu passt die folgende Begründung, denn „wehe!" kann הוי nicht heissen, sieh zu Jes. 1, 4 wie auch hier zu 50, 27 und zu Ez. 13, 3. 18, weshalb kein begründender Satz darauf folgen kann, wohl aber auf הילילה; sieh Jes. 13, 6 und 23, 1. 14. Im zweiten Halbvers ist der Text unsicher. Vielleicht ist הוביש und וָחַת zu lesen, denn aus ersterem konnte durch Dittographie leicht הובישה entstehen, worauf auch das zweite Verbum die Femininform erhalten musste. Danach wäre aber משגב nicht Eigennamen, sondern Bezeichnung der beiden genannten Städte als Stärke Moabs.

2. Die Präposition in בחשבון ist als aus dem Vorherg. dittographiert zu streichen und das Nomen als Epexegese zu תהלת מואב zu fassen. Der Satz heisst danach: Hesbon, der Ruhm Moabs, ist nicht mehr! vgl. 51, 41, wo Babylon תהלת כל הארץ genannt wird. Das Suff. in עליה und ונכריתנה bezieht sich auf חֶשְׁבּוֹן. Hesbon war die bedeutendste Stadt Moabs, weshalb seine Bewohnerschaft sehr gut גוי genannt werden kann. Zu dieser Emendation und Fassung wird man gezwungen, weil mit Bezug auf Hesbon ebenso wie von Madmen etwas über die Stadt selbst gesagt sein muss, nicht etwas, das bloss in ihr über etwas anderes geplant wurde. Lediglich wegen des Wortspiels mit חשבו kann חשבון hier nicht genannt sein. Im zweiten Halbvers ist גם, das durch Dittographie entstanden, zu streichen. Wäre diese Partikel hier ursprünglich, so müsste es darauf אַתְּ מדמן heissen.

4. השמיעו ist trotz der alten Versionen, die הִשְׁמִיעוּ sprachen, was auch mehrere hebräische Handschriften bieten, entweder zu belassen oder höchstens in הִשְׁמִיעָה zu ändern. Jedenfalls aber ist das Subjekt zu diesem Verbum aus dem vorherg. מואב zu entnehmen, denn für צעיריה ist mit andern צֹעֲרָה = „bis Zoar hin" zu lesen.

5. בבכי am Schlusse von V. a ist zu streichen; das Wörtchen ist durch Dittographie aus dem folgenden כי entstanden. Jes. 15, 5 steht dafür בו, aber das beweist nichts dagegen. Weicht doch hier auch der zweite Halbvers von dem dortigen ab. צרי, das Jes. 15, 5 fehlt, und das LXX und Targum auch hier nicht ausdrücken, ist

eine korrumpierte Glosse. Ein alter Leser, der an זעקת in der Parallelstelle dachte, schrieb hier an den Rand צְדִי, um das צ in צעקת in Zweifel zu ziehen, und daraus ist im Texte צרי entstanden.

6. Statt ותהינה ist וּתְהִי נָא zu lesen, und נפשכם als Subjekt dazu zu fassen. Auch כערוער ist wohl in כְּעַרְעָר zu ändern, wie schon andere vermutet haben; vgl. 17, 6.

7. Ueber יצא בגולה sieh zu 29, 16. Nach dem dort Gesagten ist dieser Ausdruck aber hier nicht ganz korrekt.

8. Für ועיר ist וְעָר zu lesen. ער ist Eigenname einer Landschaft Moabs; vgl. Num. 21, 15. Deut. 2, 9. 18. 29. אשר ist durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden und deshalb zu streichen.

9. Für ציץ, womit sich nichts anfangen lässt, ist vielleicht nach LXX צִיּוּן zu lesen. Moab wird verwüstet werden, und darum soll man dafür ein Zeichen setzen, um seine ehemalige Lage anzudeuten. Vollkommen befriedigend ist dies indes nicht, weil das Bild nur für eine Stadt recht passt, nicht aber auf ein ganzes Land. Auch für נצא ist nach LXX und Targum יצא zu lesen. Letzteres Verbum bedeutet hier verschwinden.

11. Streiche den Satz ובגולה לא הלך, der eine epexegetische Glosse zu dem Vorherg. ist. Der Verfasser selber hat unmöglich das Bild erklärt.

14. Dieser Vers scheint mir aus anderem Zusammenhang hier eingedrungen zu sein.

15. Für שֻׁדַּד hat man שֹׁדֵד zu sprechen und dieses als Subjekt zu עלה zu fassen. Sonst ist hier nichts zu ändern oder hinzuzufügen. עלה und ירדו entsprechen sich. Sobald der gewaltige Feind heranzieht, verfallen die auserlesenen jungen Krieger Moabs der Schlachtbank; vgl. zu V. 18.

17. ידעי שמו heisst nicht „die seinen Namen kennen“, sondern „die seinen Namen achten“; vgl. Ps. 9, 11 und besonders Jes. 52, 6 wo ידע עמי שמי offenbar dem vorherg. כל היום שמי מנאץ entgegengesetzt ist.

18. Für das unmögliche בצמא ist בצלמות zu lesen und besonders Ps. 107, 10 zu vergleichen. Ueber ישבת sieh zu Jes. 12, 6. עלה und ירד entsprechen einander; sieh zu V. 15.

20. Streiche das erste כי, weil der Sinn des darauf folgenden Verbums derselbe ist wie der von הוביש, weshalb eine begründende Partikel dazwischen nicht an ihrem Platze ist. Für חתה ist חַת zu lesen. Die Femininendung ist durch Dittographie entstanden.

21. Ueber יהצה sieh zu Deut. 2, 32. Hier hängt der durch die Endung â bezeichnete Casus obliquus von der vorhergehenden Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

27. Für das syntaktisch unmögliche דבריך wird wohl mit Symmach. דַּבֶּרְךָ zu lesen sein.

30. Setze das Athnach bei בדיו und vgl. über עברתו und לא כן zu Jes. 16, 6.

32. Streiche die Präposition in מבכי und über הגפן שבמה und בכי יעזר sieh zu Jes. 16, 9. Weinstock von Sibma kann letzterer Ausdruck nie und nimmer heissen.

33. Für das erste הידד ist sichtlich nach Jes. 16, 10 הַדֹּרֵךְ zu lesen. Am Schlusse ist הידד לא הידד als Glosse zu dem verschriebenen הידד zu streichen. Die Glosse bildet einen vollständigen Satz und heisst: הידד ist nicht הידד, d. i., הידד lautete ursprünglich anders. Was ursprünglich dafür stand, wusste der Glossator nicht. Möglich ist jedoch auch, dass er dies wusste, dass aber die Glosse korrupt ist, und dass sie ursprünglich lautete הַדֹּרֵךְ לא הידד, das heisst, הדרך ist das Richtige, nicht הידד.

34. Hier war der Text offenbar selbst ursprünglich anders als Jes. 15, 4, doch gibt מזעקת in unserem Zusammenhang keinen Sinn. Ich vermute daher, dass dafür מְבַקְעַת zu lesen ist. Aber auch für עגלת liest man viel besser ועגלת; vgl. LXX.

35. במה ist ohne Zweifel in עֹלָה zu ändern. Nachdem dieses durch Haplographie ausgefallen war, setzte man dafür jenes. Ueber die Verbindung מעלה עלה ומקטיר vgl. 33, 18.

36. אבדו ist wahrscheinlich verschrieben für אבדה. Jedenfalls aber zeigt der Gebrauch dieses Verbums hier, dass wir die Worte על נחל ערבים ישאום, die Jes. 15, 7 dafür stehen, richtig gefasst; sieh zu letzterer Stelle.

37. Für גרועה bieten viele Handschriften גדועה, doch ist nur ersteres korrekt; sieh zu Jes. 15, 2.

39. Lies am Anfang איך חת הילִיל ואיך. Die Verbindung von שחק und מחתה erklärt sich daraus, dass die Nachbarn Moabs ihm teils feindlich und teils freundlich sind. Den feindlichen Nachbarvölkern Moabs wird es zum Gespötte, den freundlichen zum Gegenstand des Entsetzens werden.

41. Für מצרה sprich מְצָרָה und verbinde dies mit dem Verbum an der Spitze. Danach wird das mutige Herz des Helden einfach mit dem furchtsamen und zaghaften Herzen des Weibes im allgemeinen verglichen, und die adverbiale Bestimmung schreibt den

ungewöhnlich zaghaften Zustand der Heldenherzen ihrer Bedrängnis zu. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil Hiph. von צור nicht heissen kann „in Kindesnöten sein". Eher könnte man מְצִרָה lesen, als Partizip Hiph. von ציר; vgl. צירים Geburtswehen.

42. מעם beschränkt die angedrohte Vernichtung auf die Volksexistenz. Nur als Nation oder als Reich soll Moab vernichtet werden; einzelne Moabiter und sogar kleine Moabitergemeinden wird es aber nach wie vor geben; sieh zu Ob. 9.

44. Ueber והעלה מן הפחת sieh zu Jes. 24, 18. Demnach ist aber blosses מן hier besser als das dortige מתוך.

45. בצל ist entschieden in אֵצֶל und מכח in מִפַּחַד zu ändern. Die vor dem Schrecken Fliehenden, bei Hesbon angelangt, mussten aus dem in V. b angegebenen Grunde Halt machen, das heisst, sie konnten nicht weiter fliehen. Ueber נוס mit blossem מן statt מפני vgl. Jes. 24, 18. Andere, die hier keine Emendation vornehmen, fassen מכח im Sinne von „erschöpft", allein diese Bedeutung des Ausdrucks ist mehr als zweifelhaft. Ausserdem leuchtet nicht ein, warum die Erschöpfung grade in der nächsten Nähe von Hesbon eingetreten sein sollte. Endlich sind die Erklärer bei ihrer Fassung gezwungen, כי an der Spitze von V. b im Sinne von „aber" zu verstehen, welchen Sinn diese Partikel jedoch nicht haben kann. Ueber בני שאון sieh zu Num. 24, 17.

46. Für אבד ist אֱבָל zu lesen und darüber zu Gen. 42, 21 zu vergleichen. Dass es Num. 21, 29 אבדת dafür heisst, verschlägt nicht viel, weil dort auch der zweite Halbvers anders lautet als hier.

47. משפט ist höchst wahrscheinlich aus מַשָּׂא korrumpiert. Das dem ש ähnliche פ, womit das folgende Wort anfängt, ist hauptsächlich an der Korruption schuld.

XLIX.

1. Für מַלְכָּם ist hier und V. 3 nach LXX, Syr. und Vulg. מִלְכֹּם zu lesen und 1 K. 11, 5 zu vergleichen. Auch גד ist nach LXX in גלעד zu ändern; sieh Am. 1, 13.

3. הילילי ist aus הֵילִילָה verderbt und עי muss gestrichen werden. Von den zwei Brudervölkern war Moab das bedeutendere. Darum beginnt die Drohung gegen die Ammoniter mit der Ankündigung des traurigen Schicksals der Moabiter; denn Hesbon war moabitisches, Rabba aber ammonitisches Gebiet. Zu dieser Emendation und Fassung wird man gezwungen, weil es sonst unbegreiflich ist,

was die Anrede an Hesbon, von dem im vorherg. Orakel über Moab ausführlich die Rede war, hier soll. In התשוטטנה ist die Transposition des formativen Tau unterlassen. Aehnliches zeigt sich bei Hithp. von שים im Bibl.-aram.; vgl. Dan. 2, 5. Esra 4, 21. 5, 8. Es scheint dies mit der Beschaffenheit dieser Verba als ע״ו, respekt. ע״י zusammenzuhängen. Doch ist für והתשוטטנה בגדרות vielleicht zu lesen וְהִשְׂתָּרַטְנָה גְּדוּדוֹת = und ritzt euch Einschnitte ein. Ueber גדודות vgl. 48, 37 und über das Verbum Lev. 21, 5.

4. Für בעמקים ist wahrscheinlich בַּעֲמָקֵךְ zu lesen und זב עמקך zu streichen. Für השובבה scheint LXX השאננה gelesen zu haben, und das ist herzustellen. Denn eine heidnische Nation, die zu JHVH in keinen intimen Beziehungen steht, kann nicht שובבה genannt werden. Am Schlusse kann מי יבא אלי wegen des unmittelbar Vorhergehenden nicht vom feindlichen Angriff verstanden werden. Denn Schätze schützen vor feindlichem Ueberfall nicht, sondern sind vielmehr geeignet, einen solchen herbeizuführen. Auch sprachlich ist diese Fassung falsch, da es danach עלי statt אלי heissen müsste. Der Sinn dieser Frage ist: wer kommt mir ökonomisch gleich, kann sich an Schätzen mit mir messen? Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2 Sam. 23, 23.

5. ונדחתם ist = und ihr werdet auseinanderstieben. Am Schlusse hat man לנדד in לְנִדָּח zu ändern.

7. Für האין drückt LXX bloss אין aus, und letzteres ist das Richtige, sonst müsste der folgende Satz mit אם eingeleitet sein, wie dies bei jeder Doppelfrage geschieht. Diese Korruption zeigt aber, dass auch das vorhergehende צבאות, das V. 1 fehlt und in LXX auch hier nicht zum Ausdruck kommt, nicht ursprünglich ist, denn das zu streichende He kann nur durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden sein. Auch für בנים ist nach LXX נְבוֹנִים zu lesen.

8. הפנו ist in הַצְפִּנוּ = versteckt euch zu ändern und das folg. Verbum הַעֲמִיקוּ als Imperat. zu sprechen. Auch am Schlusse ist statt פקדתיו nach Syr. und Vulg. פְּקֻדָּתוֹ zu lesen.

10. נֶחְבָּה ist für den Inf. Niph. gemeint. Für die Endung â statt ô bietet zwar הַרְבָּה eine Analogie, doch spricht man wohl besser וְנֵחָבֹה. Im zweiten Halbvers ist זרעו in רֵעָיו zu ändern und darüber zu 6, 21 zu vergleichen. תבטחו endlich steht für תִּבְטַחְנָה; vgl. Ez. 37, 7 ותקרבו. In der Sprache der Mischna wird beim Imperf. in der Form der dritten Person Pl. das Genus nicht unterschieden, und diese Zwitterform scheint den Uebergang zu jenem

Status zu bilden. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

11. Das Anfangswort ist mit andern zum vorherg. Verse zu ziehen und ואיננו עזבה in וְאֵין עֹזֵר zu emendieren.

12. Für הוא נקה ist wahrscheinlich הֲנָקֹה, als verstärkender Inf. He interrog., zu lesen. הוא ist hier unhebräisch.

13. Streiche לחרב, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Wegen וכל עריה muss בצרה, die Hauptstadt Edoms, für das ganze Reich stehen; vgl. deutsch Rom = römisches Reich,

16. Für תפלצתך lies תפארתך = deine Pracht und הִשִּׁיאַתְךָ für השיא אתך und fasse זדון לבך als weiteres nachträgliches Subjekt.

17. Ueber כל עבר sieh zu 18, 16. Der Ausdruck על כל מכותיה der in LXX fehlt, ist wahrscheinlich nicht ursprünglich.

19. Ueber מגאון הירדן sieh zu 12, 5. Für איתן ist צאן zu lesen. Das Bild von dem Löwen und dem Hirten fordert gebieterisch diese Emendation. Ferner ist das erste כי in כן zu ändern. Endlich ist auch statt יְעִידֵנִי zu lesen יְעִידֵנִי, als Hiph. von עוד. Dieses Hiph. heisst dem Objekt gleichkommen, eigentlich dessen Duplikat bilden; vgl. den Gebrauch von עוד im Sinne von Wendungen wie עוד אח Gen. 43, 6 und sieh zu Thr. 2, 13 und Hi. 9, 19.

20. Für יסחבום drückt LXX יסחבו aus, doch ist nur die Recepta korrekt. Ueber צעירי הצאן sieh zu Ri. 5, 25. Hier bezeichnet der Ausdruck eigentlich die Schäferhunde, die als Gehilfen der Hirten gedacht werden. Gemeint ist ein unbedeutendes Volk, von dem Edom besiegt werden wird. Dazu stimmt der Umstand, dass von der Kriegsmacht, der Edom erliegen wird, in dieser Darstellung, im Unterschied von Schilderungen wie 4, 13 und Jes. 5, 27—29 und dergleichen, nichts Rühmliches gesagt ist. Die sonstige Unbedeutenheit des Siegers mehrt die Schmach der Besiegten. An ישים ist nichts zu bessern. Unser Hiph. in dieser Form heisst in Erstaunen setzen. Dagegen hat man am Schlusse נוהם in גוים zu ändern. Der sonst unbedeutende Besieger Edoms wird durch dessen Besiegung die Völkerwelt in Erstaunen setzen.

21. צעקה steht als Prädikatsnomen im Acc. Der Sinn des Satzes ist: ihr Geschrei hört sich an wie der Jammer der Aegypter am Schilfmeer. Die traditionelle Fassung fördert eine beispiellose und dazu noch unnötige Hyperbel zu Tage, von sprachlichen Bedenken abgesehen.

22. Ueber מצרה sieh zu 48, 41. Mir scheint aber, dass der zweite Halbvers hier ein nach jener Stelle stilisierter späterer Zusatz ist.

23. Hier ist der zweite Halbvers undeutbar. Der Text ist heillos verderbt.

24. Es ist durchaus nicht nötig החזיקה mit Mappik zu sprechen, wie manche Erklärer tun; vgl. die Konstruktion des sinnverwandten אחז in ähnlicher Verbindung Jes. 13, 8. Für צרה dagegen ist צִירִים zu lesen und über die Verbindung צירים וחבלים letztere Stelle zu vergleichen.

25. Hier ist der Sinn unklar und der Text unsicher. Vielleicht hat man עֻזְּבָה für עזבה zu lesen, עיר תהלה als Objekt dazu zu fassen und Jerusalem darunter zu verstehen. Danach wäre das im Folgenden beschriebene Schicksal über Damaskus verhängt, weil es Jerusalem in seiner Not nicht beigestanden. Dazu passt לכן an der Spitze von V. 26 recht gut, und dafür spricht auch der Umstand, dass 2 Sam. 1, 14 ebenfalls ein exemplarisch bestraftes Vergehen dem Schuldigen in solcher exklamatorischen Weise vorgehalten wird. Bei dieser Emendation und Fassung wird auch das Suff. in משושי erklärlich, denn es bezieht sich auf JHVH, der da spricht.

29. Subjekt zu קראו sind die Bewohner von Kedar, und das Suff. in עליהם geht auf die Chaldäer. Wegen dieser werden jene schreien: „Schrecken ringsum!“.

30. Für נדו ist unbedingt רְדוּ zu lesen, denn nur dazu passt das unmittelbar darauf Folgende. Auch für הֶעמיקו ist הַעֲמִיקוּ zu vokalisieren.

31. שְׁלֵיו ist kein hebräisches Wort. Für שליו ישב hat man zu lesen שָׁלֵו וְישֵׁב.

34. Ueber den Anfang dieses Verses sieh zu 46, 1 und 47, 1.

35. צבאות, das in LXX fehlt, wird wohl zu streichen sein. ראשית גבורתם ist nicht persönlich, sondern sachlich zu verstehen. Der Ausdruck ist so viel wie: ihre Hauptstärke. Die Stärke Elams lag danach hauptsächlich in der geschickten Handhabung des Bogens.

36. Streiche nach LXX und Targum den durch Dittographie entstandenen Artikel bei הגוי.

37. Ueber החתתי heisst es bei Buhl s. v. חתת: Hiph. pf. 2 ps. הַחִתֹּתָ . . . aber 1. ps. הַחִתַּתִּי — als ob letzteres reines Perf. wäre! Nicht doch; הַחִתַּתִּי verhält sich zu הַחִתּוֹתִי, wie Ez. 30, 25 הַחזקתי zu 1 Sam. 17, 35 הֶחזקתי. Mit andern Worten die hier vorliegende Form ist ausschliesslich die des Perf. consec.; sieh zu Lev. 25, 35.

Diese Differenzierung ist nur beim Hiph. der Verba primae gutturalis möglich; vgl. V. 38 וְהַאבדתי und 51, 36 וְהַחרבתי.

38. Der Satz ושמתי כסאי בעילם wird in sämtlichen alten Versionen nach seinem massoretischen Wortlaut wiedergegeben, weshalb unsere Textkritiker darüber nichts zu sagen haben. Und doch ist dieser Satz, wie er uns vorliegt, unmöglich richtig überliefert. Denn nach alttestamentlicher Anschauung befindet sich der Thron JHVHs im Himmel, und kein anderer Ort ist dafür gut genug. Selbst der Tempel ist nichts mehr als JHVHs Fussschemel; vgl. Ps. 132, 7. Ein einziger späterer Prophet, dessen Rede unserem Buche einverleibt ist, spricht von einer idealen Zeit, wo Jerusalem der Thron JHVHs g e n a n n t werden wird, vgl. 3, 17; aber auch er verstieg sich nicht so weit, dass er sich JHVHs Thron wirklich in Jerusalem gedacht hätte. Danach aber kann sich unser Prophet den Thron JHVHs ebensowenig nach Elam übertragen gedacht haben, wie nach K r e u z b u r g oder S c h w e i n f u r t. Aus diesem Grunde muss man emendieren וַהֲשִׁמֹּתִי כִּסֵּא עילם = und ich will den Thron Elams unbesetzt sein lassen; sieh zu Lev. 26, 31. Dazu passt der zweite Halbvers als Parallele vortrefflich. Ueber die Verbindung כסא עילם vgl. 1 K. 2, 4 und 10, 9 כסא ישראל. Von den Neuern denken manche an den Richterstuhl JHVHs, wofür Duhm den Richterstuhl Nebukadnezars substituiert, allein nacktes כסא kann nicht den Richterstuhl bezeichnen*), und unter כסאי im Munde JHVHs kann nur sein eigener כסא verstanden werden.

L.

4. המה ist in diesem Zusammenhang so viel wie: aus freien Stücken, unaufgefordert; sieh zu Jes. 7, 14.

5. Lies וּבָאוּ für בּאוּ. Will man jedoch letzteres belassen, so muss man darauf ונלוו in ונלוָֹה ändern. Ersteres Verfahren verdient aber den Vorzug.

6. הרים שובבים ist in רֹעִים שׁוֹבָבִים zu ändern und dieses als Apposition zu רעיהם zu fassen. Die Apposition charakterisiert die Hirten des Volkes als Abtrünnige.

7. Der zweite Halbvers bildet die Fortsetzung der Rede, die im vorherg. Gliede den Feinden in den Mund gelegt wird.

---

*) Ps. 9, 5, wo der fragliche Ausdruck mit Bezug auf den als שֹׁפֵט צֶדֶק angeredeten JHVH gebraucht ist, beweist nichts dagegen.

Diese meinen, sie laden durch die Bedrückung Israels keine Schuld auf sich, weil sie dabei nur Werkzeuge JHVHs sind, der sein Volk für die Sünden gegen ihn bestraft; vgl. Jes. 36, 10 und sieh hier oben zu 40, 3. נוה צדק wird gemeinhin „Aue der Gerechtigkeit“ wiedergegeben. Allein, von der Geschmacklosigkeit des Ausdrucks abgesehen, kann ein Epitheton JHVHs in einer Rede der Heiden keine ethische Bedeutung haben. צדק ist hier in dem zu Jes. 41, 2 angegebenen Sinne zu verstehen, und נוה צדק ist = Sitz des Sieges, das heisst Quelle, aus der aller Sieg kommt. Dazu passt auch das folgende מִקְוֵה, das nicht Hoffnung, sondern Stärke bezeichnet, ungleich besser. Ueber letzteres sieh zu 14, 8. Das Schlusswort, das in LXX fehlt, ist zu streichen; sieh die folgende Bemerkung.

8. Hier ist am Anfang des Verses הִנֵּה ausgefallen. Das ausgefallene Wort steckt in dem am Schlusse von Vers 7 zu streichenden יהוה. Danach sind aber alle drei Imperative in prophetische Perfekta zu ändern. Für diese Emendation spricht das Kethib יצאו, das יָצְאוּ gesprochen sein will. Die Israeliten werden beim Verlassen Babylons den andern Völkern, die ebenfalls daselbst in Gefangenschaft sind, vorangehen und somit die Rolle der leitenden Böcke in den Herden übernehmen.

9. Hier gibt es für das Partizip in V. b zwei Lesarten, מַשְׂכִּיל und מְשַׁכֵּל. Ersteres ist vorzuziehen, denn letzteres würde nach Hos. 9, 14, der einzigen Stelle, wo Hiph. von שכל vorkommt, kinderlos heissen, und das passt hier nicht.

11. Behalte hier das Kethib durchweg bei und vgl. zu V. 12. Für שׂשׂי ist שְׂמֵחָה zu lesen. Das dreschende junge Rind springt lustig, weil ihm dabei nach Deut. 25, 4 kein Maulkorb angelegt wurde, weshalb es während dieser Arbeit fressen kann; sieh zu Hos. 10, 11.

12. Nach der vorherg. Bemerkung ist auch hier אִמֵּךְ und יֹלַדְתֵּךְ statt אמכם, respekt. ילדתכם zu lesen. Die Korruption des ersteren entstand durch Dittographie, worauf auch letzteres demgemäss geändert werden musste. אחרית ist mir hier sehr verdächtig. Gewöhnlich fasst man אחרית גוים im Sinne von „das geringste der Völker“, wofür aber אחרית unhebräisch ist.*) אחרית hat hier seine

---

*) Bei dieser Fassung von אחרית verweisen die Erklärer auf ראשית als Korrelat dazu, doch ist der Hinweis nicht zutreffend, denn der Gebrauch von ראשית zur Bezeichnung des Vorzüglichen beschränkt sich auf die Abgaben an JHVH; sieh zu Num. 24, 20.

gewöhnliche Bedeutung, aber גוים ist in גוי zu ändern, da Mem aus dem Folgenden verdoppelt ist. V. b, der den Sinn von V. a entfaltet, heisst sonach: siehe, das Ende einer Nation — eine Steppe, Oede und Wüste!

13. Nach V. 12b ist dieser Vers, wie er uns vorliegt, vollends überflüssig, von sprachlichen Bedenken über den Text abgesehen. Man spreche daher תֵּשֵׁב für תֵשֵׁב, fasse das darauf folgende Verbum im Sinne von „bleiben" und streiche am Schlusse כלה, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Danach ist der Sinn wie folgt: es wird nicht aufhören, Gegenstand von JHVHs Grimm zu sein — mehr wörtlich es wird sich von JHVHs Grimm nicht frei machen können — sondern wird eine Einöde bleiben. Zur Ausdrucksweise vgl. Hi. 15, 22. Ueber כל עבר sieh zu 18, 16.

14. Für ידו liest man besser ירו, das etliche Handschriften auch bieten. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, und der als Begründung des Vorherg. nicht passt, ist nicht ursprünglich.

15. נתנה ידה gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs leidlichen Sinn. Mir scheint, dass נִגְלָה יְסֹדָהּ zu emendieren ist.

16. Für כרתו ist entschieden הַכְרִתוּ zu lesen, denn Kal von כרת kann nicht mit persönlichem Objekte gebraucht werden. Die Korruption ist durch Haplographie entstanden. Auch היונה ist in יהוה zu ändern und das vorherg. נקמת יהוה zu vergleichen. Ueber die Unhaltbarkeit der üblichen Fassung von היונה sieh zu 46, 16.

17. Für הדיחו drückt LXX הדיחוה aus, was zu dem Vorherg. besser passt. He konnte wegen des Folgenden leicht ausfallen. Auch für das ungrammatische וזה האחרון ist והאחרון zu lesen und Jes. 8, 23 zu vergleichen.

20. Für יבקש lag der LXX keine andere Lesart vor. Ihre Wiedergabe dieses Ausdrucks beruht lediglich auf Sprachverschiedenheit. Ueber die hebräische Konstruktion, die sich im Griechischen nicht nachmachen liess, sieh zu Gen. 4, 18. אשאיר bildet mit לאשר ein Wortspiel.

21. Für על הארץ ist mit veränderter Wortabteilung עֲלֵה אֶרץ zu lesen. ארץ מרתים, worin das Bestimmungswort ein Eigennamen ist, ist Bezeichnung einer, sonst allerdings unbekannten babylonischen Landschaft, nicht des ganzen babylonischen Reiches. Nur dazu passt das folg. ישבי פקוד. An חרב והחרם ist nichts zu ändern, dagegen hat man אחריהם, das aus dem Vorherg. dittographiert ist, zu streichen. Sehr auffallend ist allerdings der Sing. dieser Impe-

rative bei Nichtnennung des Subjekts. Man sollte statt dessen den Pl. erwarten, wie V. 2.

24. ואת לא ידעת, absolut gefasst, ergibt einen Unsinn, denn man kann nicht gefangen genommen werden, ohne es zu merken. Die übliche Wiedergabe „ohne dass du dich dessen versahst“ hat sprachlich keine Berechtigung. Aus diesem Grunde ist der Schlusssatz als Objekt zu ידעת zu fassen und die Worte dazwischen, die in Syr. nicht zum Ausdruck kommen, als Variante zum ersten Gliede zu streichen. Danach ist der Sinn: denn du wusstest nicht, dass du es mit JHVH aufnahmst.

26. Für מקץ ist מִקָּצֶה zu lesen und über dies zu Gen. 19, 4 zu vergleichen. Hier ist der Ausdruck jedoch nicht mit Bezug auf das Subjekt zu verstehen, sondern mit לה zu verbinden. באו לה מקצה ist danach für uns so viel wie: geht ihm gründlich zu Leibe!

27. Dass הוי niemals dasselbe ist wie אוי, ist schon früher bemerkt worden. Danach ist aber auch die Konstruktion der fraglichen Partikel mit irgendwelcher Präposition kaum richtig. Ich glaube daher, dass הֱיוּ statt הוי zu lesen ist. היו עליהם wäre macht euch über sie her, überfallt sie; vgl. besonders 2 Sam. 11, 23.

29. Für רבים ist רַבָּה zu lesen und dies auf בבל zu beziehen. Ueber die Verbindung בבל רבה vgl. Dan. 4, 27. Schützen kann weder רַבִּים bedeuten noch רֹבִים, wie man neuerdings dafür lesen will; sieh zu Gen. 21, 20. 49, 23.

31. Für פקדתיך ist mit andern nach mehreren der alten Versionen und einigen hebräischen Handschriften פְּקֻדָּתֵךְ zu lesen und zu 49, 8 zu vergleichen.

34. למען kann nicht mit folgendem Perf. konstruiert werden; vgl. zu Jos. 4, 24b. Aus diesem Grunde hat man הַרְגִּיעַ, als Inf., statt הִרגיע zu vokalisieren. Der Absichtssatz hängt aber nicht von dem vorherg. Verbum ab, sondern von dem Verbum des folgenden Satzes, sodass der Sinn des Ganzen ist: um der Welt Ruhe zu geben, wird er den Bewohnern Babylons die Ruhe nehmen. Die Welt kann nicht eher Ruhe haben, bis Babylon, dem sie ihre Unruhe verdankt — vgl. Jes. 14, 7. 16 — selbst um seine Ruhe gekommen ist. Die Konstruktion ist wie 1 Sam. 17, 28, nur dass hier aus einleuchtendem Grunde im Hauptsatz das Perf. consec. statt des dortigen reinen Perf. gebraucht ist. Diese Konstruktion ist aber nur dann gestattet, wenn auf למען ein Inf. folgt, in welchem Falle es eigentlich Präposition ist, nicht aber bei folgendem Imperf. mit oder ohne אשר, wo es vollends zur Konjunktion wird.

37. Lies, dem בתוכה entsprechend, סוּסֶיהָ und רִכְבָּהּ, dann ändere הערב in הָעָם הָרַב, da עֶרֶב nur den Einschlag des Gewebes bezeichnet und die hier von den Erklärern dafür angenommene Bedeutung nicht hat; sieh zu Ex. 12, 38.

38. Sprich auch hier חֶרֶב, wie im Vorhergehenden. Die massoretische Aussprache des Wortes wurde durch das folg. מימיה nahe gelegt, aber letzteres beruht auf einem Schreibfehler; denn für מימיה ויבשו ist zu lesen אֵימֶיהָ וְבֹשׁוּ; vgl. V. b. אימים ist aber hier nicht verächtlicher Ausdruck, sondern neutrale Bezeichnung für Götter; vgl. zu Jes. 41, 1. Das Schlusswort ist nach den meisten der alten Versionen יִתְהַלָּלוּ zu sprechen. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: das Schwert über seine Götter, dass sie zu Schanden werden! denn es ist ein Land von Götzen, doch rühmt man sich ihrer als Götter. חרב emendieren auch andere, aber an מימיה hat bis jetzt kein Erklärer Anstoss genommen. Wie man aber dem Propheten einen solchen Unsinn, wie er hier durch letztern Ausdruck entsteht, zumuten kann, ist mir unbegreiflich. Ein Unsinn entsteht hier durch מימיה, weil das Schwert wohl die in V. 35—37 genannten Resourcen Babylons zerstören kann, aber nicht seine Gewässer. Anders verhält sich aber die Sache mit Bezug auf die Götter.

39. Für איים ist אימים zu lesen. Der Anfangssatz heisst dann: darum sollen Wildkatzen zusammen mit seinen Göttern wohnen. Dies passt zu dem Vorhergehenden recht gut.

40. Ueber den Ausdruck כמהפכת אלהים את סדום וגו׳ sieh zu Jes. 13, 19.

44. Ueber diesen und den folgenden Vers sieh die Bemerkungen zu 49, 19 und 20.

46. Da von dem ziemlich häufigen Verbum רעש Niph. sich sonst nirgends findet, so hat man תִּרְעַשׁ statt נרעשה zu lesen. Die Korruption mag in folgender Weise entstanden sein. Zuerst dittographierte der Abschreiber He aus dem folgenden Worte, dann wurde תרעשה, das eine Unform war, in die Recepta geändert, die minder unmöglich schien. Im zweiten Halbvers ist mit andern nach Syr. וְזַעֲקָה zu sprechen, da sonst נשמע unkorrekt ist.

LI.

2. Für זָרִים ist mit andern nach Aqu. Symmach. und Vulg. זֹרִים zu lesen. Dagegen kann וזֵרוה auch bei dieser Lesart belassen werden. היו bezieht sich nicht auf זרים, weil bei dieser Beziehung

zwischen beiden Halbversen jeder Zusammenhang fehlt. Denn die Fassung von כי im Sinne von „wenn“ ist wegen des folgenden Perf. nicht gestattet. כי kann in solchem Falle nur „dass“ oder „weil“ heissen. Hier hat die Partikel letztere Bedeutung. היו aber bezieht sich auf die Chaldäer, und das Suff. in עליה geht auf Jerusalem. Weil die Chaldäer in dicht gedrängten Reihen Jerusalem an seinem unglücksvollen Tage umzingelten, darum sollen die Worfler sie zerstreuen. Jerusalem ist zwar in diesem Stücke so weit nicht ausdrücklich genannt, doch ist 50, 28 von der Rache JHVHs für seinen Tempel die Rede gewesen, und daraus ergibt sich hier die Beziehung. Auch V. 5 und besonders V. 10b trägt dazu bei.

3. Sprich nach vier Versionen und mehrern hebräischen Handschriften אַל und וְאַל für אֶל, respekt. וְאֶל. Hithp. von עלה heisst hier nicht sich erheben, sondern ist vom Anziehen des Panzers gebraucht; vgl. den Gebrauch von על der Person in Verbindung mit einem Kleide, das sie anhat. Das Ganze aber ist gesagt mit Bezug auf die Feinde Babylons, nicht mit Bezug auf dessen Bewohner; sieh zu V. 5.

4. נפל heisst in diesem Zusammenhang nicht fallen, sondern herumliegen; vgl. zu Gen. 38, 17.

5. Hier motiviert der erste Halbvers V. 3a und der zweite V. 3b. Bei dem Angriff auf Babylon brauchen die feindlichen Krieger weder die Bogen zu spannen noch sich zu panzern, weil JHVH, dessen Volk daselbst misshandelt wurde, sie begünstigen und schützen wird; und sie sollen gegen die babylonischen Krieger keine Schonung üben, denn ihr ganzes Land ist voll von Verschuldung gegen den Gott Israels. Ueber אשם מן sieh zu Lev. 4, 2.

7. כוס זהב ist = ein Becher goldigen Weines; vgl. Sach. 4, 12 den Gebrauch von זהב mit Bezug auf lauteres Oel. Von dem Stoffe, woraus der Becher gemacht ist, kann der Ausdruck nicht verstanden werden, weil כוס gut klassisch nur den gefüllten Becher bezeichnet, nicht das blosse Gefäss. Danach ist hier aber lediglich von dem ethisch verderblichen Einfluss die Rede, den das stolze, prächtige Babylon auf die Völkerwelt übte.

13. Unter אוצרות sind hier nicht speziell angehäufte Schätze, sondern Resourcen überhaupt zu verstehen. Im zweiten Halbvers ist das widersinnige אַמַּת in אָמַת zu ändern, בצע als Synonym von קץ zu fassen und darüber den Gebrauch des Verbums Jes. 10, 12 und Sach. 4, 9 zu vergleichen. Was אָמַת betrifft, das in st. constr.

steht, so dient dies hier lediglich zur Betonung, dass das nomen rectum mit vollem Rechte seine Anwendung findet und ganz der Wirklichkeit entspricht, vgl. zu Ps. 69, 14, wie auch deutsch „ein wahres Lügengewebe“ und englisch „the very devil“. Danach ist אמת בצעך = dein wahres Ende, dein wirklicher Garaus.

15—19. Ueber diese fünf Verse, deren Wiederholung an dieser Stelle äusserst geschmacklos ist, sieh die Bemerkungen zu 10, 12—16.

21. Während בך in V. 20 instrumentalen Sinn hat, ist dieser Ausdruck hier und im folgenden Verse als Ortsangabe zu fassen. In Babylon selbst will JHVH Ross und Reiter usw. zerschmettern. Der Gebrauch derselben Präposition in einem Atemzuge gewissermassen in entgegengesetztem Sinne mochte wegen seiner Ueberraschung als Eleganz gelten.

24. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach ist aber Waw an der Spitze dies Verses nicht adversativ, sondern rein kopulativ zu fassen. לעיניכם ist nicht mit אשר עשו בציון zu verbinden, wie gemeinhin geschieht, sondern mit ושלמתי לבבל, unter anderem deshalb, weil von denjenigen Judäern, die die Zerstörung Jerusalems mitangesehen hatten, zur Zeit des Untergangs des babylonischen Reiches nur sehr wenige noch am Leben sein konnten.

25. Hier ist der Text am Anfang und in dem Schlusssatz unsicher.

27. Es kann nicht oft genug wiederholt und stark genug betont werden, dass קַדֵּשׁ in Verbindungen wie die hier nicht heisst weihen, sondern vorbereiten. Was טפסר bedeutet lässt sich nicht sagen. Am Schlusse sprich כְּיֶלֶק mit Silluk und streiche סמר, das aus einer Glosse zu טפסר entstanden zu sein scheint.

28. Wegen des Suff. Sing. in ממשלתו hat man für מלכי nach LXX und Syr. מלך zu lesen.

29. Ueber Stamm und Bedeutung von הציתו ohne באש als Komplement dazu sieh zu 2, 15.

31. Ob man mit der Massora מקצֶה oder nach Syr. מְקָּצֶה spricht, bleibt sich im Grunde gleich; sieh zu Gen. 19, 4. Hier heisst der Ausdruck gänzlich, eigentlich bis auf den letzten Teil.

33. Für בת ist עֵת zu lesen und dieses — aber nicht das folg. עת — im Sinne von Schicksal zu fassen. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn: Babylon wird es ergehen, wie der Tenne, wenn man sie festgestampft hat.

34. Für המני, das nach אכלני sich herzlich schlecht ausnimmt, ist zu lesen הִתַּמַּנִי = er hat mich alle gemacht. Dagegen ist an הֱדִיחַנִי nichts zu ändern. Der Ausdruck heisst, er hat mich ausgespült oder ausgewischt, d. i., vollends geleert.

35. Für ושארי hat man וְשֵׁדַי vorgeschlagen, allein שֵׁד findet sich nirgends mit Suff., was bei einem über fünfundzwanzigmal vorkommenden Nomen schwerlich bloss zufällig ist. Für תאמר ist beidemal תאמרי zu lesen, da Jod durch Haplographie verloren gegangen ist. ישבת ציון = wiederhergestelltes Zion, das heisst aber hier Zion, wenn es wiederhergestellt ist, steht im Vokativ. Nur so erklärt sich die direkte Anrede an Zion im folgenden Verse.

38. Für נערו ist ונערו zu lesen, da die Konjunktion wegen des Vorherg. weggefallen ist. נער drückt ein viel schwächeres Schreien aus als שאג, weshalb es niemals mit Bezug auf den ausgewachsenen Löwen vorkommt. Danach heisst unser Vers: mögen sie auch jetzt allesamt wie junge Leuen brüllen, sie sollen wimmern wie Löwenkätzchen.

39. Für בחמם ist mit allen Neuern nach Syr. zu lesen בְּחֵמָה = mit Gift. Auch das durchaus unpassende יעלזו ist nach manchen der alten Versionen in יְעֻלְּפוּ zu ändern.

43. Im zweiten Halbvers muss ארץ gestrichen oder für בהן beidemal בה gelesen werden. Ersteres Verfahren scheint mir den Vorzug zu verdienen.

44. Hier ist der zweite Halbvers zu V. 45 zu ziehen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

45. Diesen und die folgenden drei Verse hat LXX nicht, und nach dem oben Gesagten erklärt es sich, warum auch V. 44b dort fehlt. In dem hierher zu ziehenden Satz muss aber גם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, gestrichen werden.

46. Im zweiten Halbvers ist der Text hoffnungslos verderbt, und die alten Versionen führen zu nichts Annehmbarem.

47. Für תבוש, das wegen כל keineswegs passt, lies תִּבְאַשׁ und fasse יפלו im Sinne von „liegen bleiben“, „herumliegen“. Von den herumliegenden unbegrabenen Leichen wird das ganze Land stinken.

48. Der Sing. יבוא braucht nicht geändert zu werden. Die Versionen drücken wohl dafür den Pl. aus, doch beruht dies nur auf Sprachverschiedenheit. Für השודדים liest man besser שודדים ohne Artikel, was bei vorhergehendem He legitim ist.

49. חללי ישראל ist Vokativ, ebenso חללי כל הארץ. Für לבבל נפלו ist לנפל בבל zu lesen und V. a zu vergleichen. Sonach ergibt sich der Sinn: auch Babylon muss fallen, ihr israelitischen Opfer, auch Babylon muss fallen, ihr Opfer aus der ganzen Welt. נפל חלל לפ׳ ist unhebräisch.

51. Streiche כי, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, und ändere שמענו in שָׂבַעְנוּ. Nur dazu passt כסתה כלמה פנינו als Parallele.

53. Für מרום עזה lese man מָרוֹם מָעֻזָּהּ. In letzterem entspricht מָרום dem vorherg. השמים und steht ebenfalls im adverbialen Acc., das Wo angebend.

58. Hier ist der zweite Halbvers nicht mit Bezug auf Babylon allein zu verstehen, sondern mit Bezug auf sämtliche Völker, von denen von Kap. 46 an bis hierher die Rede war. Für ויעפו liest man nach Hab. 2, 13 wohl besser יִיעָפוּ. Die Korruption dieses Wortes scheint aber sehr alt zu sein; sieh zu V. 64.

59. שר מנוחה verstehen die Neuern im Sinne von „Reisemarschall". Aber abgesehen davon, dass dieser Begriff für das A. T. zu modern ist, müsste der Ausdruck, wenn er Amtstitel wäre, im ersten Halbvers kommen, als Apposition zu dem Namen des Betreffenden, statt im zweiten als Prädikat in einem besonderen Satze. מנוחה findet sich 1 K. 8, 56 und 1 Chr. 22, 9 als Gegensatz zu מלחמה, und ähnlich ist das Verbum in Hiph. gebraucht in der öfteren Wendung „einem ringsum oder vor seinen Feinden Ruhe verschaffen" *). Demgemäss heisst שר מנוחה ein Fürst der gegen den Krieg ist. Seraja wird somit als konservativer Fürst beschrieben, der gegen den Abfall von Babylon war, infolge dessen es unbedingt Krieg geben musste. Diese Gesinnung Serajas wird hier hervorgehoben, weil sie es war, die Jeremia bestimmte, ihn vor allen andern Begleitern Zedekias mit seinem Auftrag zu betrauen. Denn nach V. 61 war das Durchlesen der Rolle ein Teil dieses Auftrages, einen nicht konservativen Mann aber würde die in der Rolle enthaltene Drohung JHVHs gegen Babylon für die Sache des Abfalls angefeuert haben, und das wollte der Prophet, der selber gegen den Abfall war, verhüten.

60. אחד fehlt in LXX, ist aber keineswegs deshalb zu streichen, denn die Weglassung kommt hier auf Rechnung der alten

*) Unbegreiflicher Weise führt Fürst in seiner Konkordanz das Jos. 21, 42. 2. Chr. 14, 6. 15, 15 und 20, 30 in solcher Verbindung vorkommende וַיָּנַח unter Kal von נוח auf.

Uebersetzer, die bei ihrer unzulänglichen Kenntnis des Hebräischen auch sonst nicht selten ein Wort, das sie nicht verstanden, unübersetzt lassen; sieh zu Gen. 18, 4. Der fragliche Ausdruck ist hier betont, ohne jedoch Zahlwort zu sein. Denn ספר אחד ist in diesem Zusammenhang = ein besonderes Buch; vgl. zu Gen. 1, 9. Weil das in den Euphrat zu versenkende Schriftstück ein Symbol sein sollte, darum bildete es eine Rolle für sich, die nur die Bedrohung Babylons und keine andere der Reden Jeremias enthielt.

64. Die Worte von ויעפו an bis zum Schlusse sind nicht ursprünglich. Sie rühren von einem alten Kritiker her, der das Stück V. 59—64 dem Jeremia absprach, indem er am Rande bemerkte: ויעפו — Ende V. 58 — bildet den Schluss der Reden Jeremias. Daraus ist später Text geworden.

LII.

3. Der erste Halbvers kann zur Not heissen: denn die Vorgänge in Jerusalem und Juda waren geeignet, JHVHs Zorn zu erregen, sodass er sie von sich tun musste. Doch scheint mir, dass der Text nicht richtig überliefert ist, und dass er ursprünglich las כי עלה אף יהוה בירושלים. In V. b würde der Abfall Zedekias sonach als Eingebung JHVHs, der dadurch seinen Beschluss betreffend Jerusalem und Juda zur Ausführung bringen wollte, dargestellt sein. Ueber ein ähnliches Verfahren JHVHs sieh 2 Sam. 24, 1.

6. Ueber die Voranstellung der Zeitangabe, die 2 K. 25, 3 minder voll und in Syr. hier zum Teil anders lautet, sieh zu Gen. 22, 4.

7. Hier scheint vor וכל entweder והמלך oder וצדקיהו ausgefallen zu sein; sieh zu V. 8. Statt ברחו oder ניברחו heisst es יברחו, das im Sinne des klassischen Imperf. verstanden sein will, wegen Zedekias, der nicht entkam, sondern auf der Flucht von dem Feinde eingeholt und festgenommen wurde.

8. Für אחרי המלך ist אחריהם zu lesen, denn das folgende צדקיהו statt אתו zeigt, dass der König unmittelbar vorher nicht besonders erwähnt ist. Wahrscheinlich ist der Wegfall von והמלך im vorherg. Verse an der Korruption hier schuld.

9. Streiche nach LXX בארץ חמת. Wäre diese nähere Angabe ursprünglich, so müsste sie entweder אשר בארץ חמת oder bloss ארץ חמת lauten. In letzterem Falle würde der Ausdruck im Acc. stehen, der von dem Begriff der Bewegung abhinge.

11. Zedekia wurde nicht eher geblendet, bis seine Söhne vor seinen Augen geschlachtet wurden. Dieser Anblick, der für ihn der letzte war und sich ihm tief in die Seele einprägen musste, sollte ihm nicht entgehen. Ueber eine ähnliche raffinierte Grausamkeit sieh zu 1 K. 14, 12. In ברבלתה hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliqu. von der Präposition ab; sieh zu Gen. 1, 30.

12. Im zweiten Halbvers ist für עמד לפני מלך בבל בירושלים nach 2 K. 25, 8 zu lesen עבד מלך בבל ירושלים.

13. Die Worte ואת כל בית הגדול sind höchst wahrscheinlich unecht. Jedenfalls aber ist der Artikel beim Adjektiv nach der Parallelstelle zu streichen.

15. ומדלות העם fehlt in LXX. Ich vermute, dass der Ausdruck eine korrumpierte Glosse ist, die anfangs als Gegensatz zu מדלות הארץ in V. 16 מגדולי העם lautete und das folgende יתר העם erklären wollte.

17. Hinter נחשתם drückt LXX noch ויביאו aus, weil die alten Uebersetzer den Sinn des vorherg. וישאו verkannten. Letzteres heisst: und sie transportierten; vgl. zu Gen. 46, 5.

19. אשר זהב זהב וגו׳ heisst nicht „was Gold war, nahm er in Gold usw.“, als wären diese Geräte zerbrochen worden. Denn dies müsste, wie V. 17 bei den Säulen und dem sogenannten Meere, ausdrücklich gesagt sein. Letztere Gegenstände, die sehr umfangreich waren, wurden zerbrochen, um ihr Volumen zu reduzieren, bei den hier genannten kleinern Geräten war dies nicht nötig. Ebensowenig kann der fragliche Ausdruck heissen „was pures Gold und pures Silber war“, denn die ähnliche Ausdrucksweise in 15, 2 und 43, 11 verbietet diese Fassung. Der Sinn ist einfach der: von denen manches aus Gold und manches aus Silber war. Der Ausdruck ist offenbar ein Idiotismus. Nach den vorhandenen Beispielen scheint derselbe sich auf Relativsätze zu beschränken.

20. Die Erwähnung der zwölf Rinder hier ist in Widerspruch zu 2 K. 16, 17, wonach Ahas den grossen Wasserbehälter von ihnen herabnehmen und auf den Boden stellen liess, denn es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Figuren, nachdem sie aufgehört, ihrem ursprünglichen Zwecke zu dienen, im Tempel stehen blieben. Der Relativsatz אשר תחת המכנות ist im Zusammenhang undeutbar. Der Text ist sichtlich verderbt.

21. Das Kethib קוֹמָה ist hier gut hebräisch, nur muss das Substantiv im Acc. der nähern Beziehung gedacht werden; vgl. z. B. Ex. 27, 11 אֹרֶךְ.

25. מן העיר heisst eigentlich vom Staate, ist aber in diesem Zusammenhang so viel wie: von den Staatsbeamten, im Gegensatz zu den V. 24 genannten Männern, die alle Priester waren, also zur religiösen Behörde gehörten. Ueber ראי פני המלך sieh zu Ex. 33, 11.

28. Für זה liest man wohl besser וזה, da Waw wegen des Vorhergehenden weggefallen sein mag.

31. Für לְגָלוּת ist entschieden לְגְלוֹת zu vokalisieren, denn bei solchen Zeitangaben kommt stets nur ein Inf. in Anwendung, selten mit עת davor; vgl. 41, 4. Gen. 16, 3. Ex. 19, 1. Num. 33, 38. 1 K. 6, 1. 2 K. 24, 12. 25, 1 und sieh zu 1 K. 14, 25. 2 K. 25, 27 und Ez. 1, 2. Die einzige Ausnahme bildet das Substantiv חיים, das in solchen Fällen statt des Infinitivs gebraucht wird, vgl. z. B. Gen. 7, 11, und das geschieht deshalb, weil das Verbum חיה wohl leben, leben bleiben und ins Leben zurückgerufen werden bedeutet, aber nicht durch die Geburt ins Leben treten, und aus diesem Grunde für eine Angabe des Zeitpunktes, von dem an gezählt wird, sich nicht eignet. Ueber נשא ראש sieh zu Gen. 40, 13 und über הכלוא, Kethib הכליא, hier die Schlussbemerkung zu 37, 4.

34. Der Ausdruck כל ימי חיו, der in LXX fehlt, ist als Glosse zu עד יום מותו zu streichen.